

ஓம்.

24-3

பரப்ரம்யம் ஆதீனம்
கோவிந்தர் ஆதீனம்

து வி த ர ன் து வி த வ ர் த ம்.

(குகதாசர் துவிதவர்தம்)

5253

R65

இஃது

“ஆரியன்”

என்பவரால் எழுதப்பட்டு,

சென்னை:

மதராஸ் ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்

அச்சிடப்பட்டது.

1896

அக்டோபர்மீன்.

தன்விலை அண் 10.



STAMP
6-9

Chicago, Ill. 1892

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1892

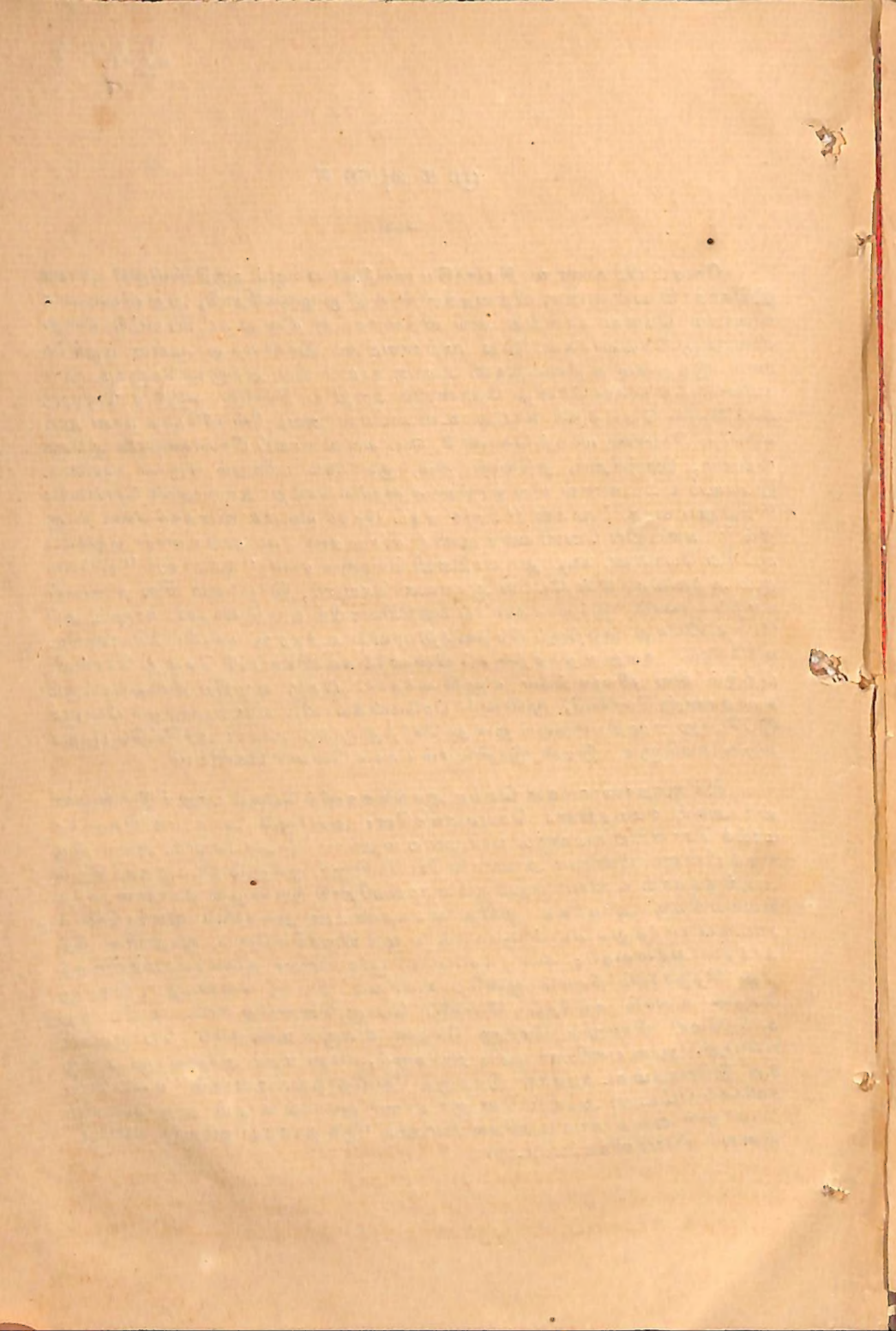
CHICAGO, ILL.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

முகவுரை.

வேதப் பிரமாண வாதிக்களாகிய வைதிகர் என்றும் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இகிகாசாதி பதினான்கு வித்தைகளின் வழி ஒழுக்குவதோடு, அது விஷயமாக விவாதம் நேருங் காலத்து அவ் வித்தைகட்கு மீறுது கட்சிப் பட்டு நின்று விவாதஞ் செய்வார்கள். இது முற்காலத்தும் இக்காலத்து முள்ள வழக்கே யாம். இங்ஙனமாக த்வைதிகளிடிலொரு சாரார் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் நவீனமாய்ச் சைவ ரெனத் தோன்றிச் சுருதி யாதிகளின் வழிகின் றொழுது வார்போல் மேலக்குக் காட்டி உண்மையில் அவற்றின் வீரோத மான நூல் களையே பிரமாண மாகக் கொண்டு, ஷு சுருதி யாதிப் பிரமாணங்களை ஆசேஷ பித்தம், இகழ்ந்தும், துவேஷித்தும், குதாக்கம் புரிந்தும் வருவா ராயினர். இப்படிப் பட்டவர்கள் சில வருஷங்க ளாய்ச் செய்த தர் வாதங்க ளெல்லாம் “தத்துவ வாத” முதல் “பஞ்ச தசப் பிரகர ணபாச விளக்கச் சண்டமாரு தம்” வரையில் வெளி வந்த துவித சைவ கண்டன நூல்க ளால் மறுக்கப் பட்டுப் போயின. ஷு தர் வாதிகளிடிலொருவ ரான “சுகதாஸர்” என்பவ ரும் அத்வைதத்தின் பேரில் ஆசங்கை செய்தும், இகழ்ந்தும் சில காலமாய் டாழ்ப் பாணம் “இந்துசாதன”ப் பத்திரிகையில் எழுதி வந்தார். நாமும் அப் போதப்போது அதற்குப் பிரமவித்தியாவில் உத்தரஞ் சொல்லிக்கொண்டே வந்தோம். மஹா உத்தரத்தைப் பின்னர்க் கவனிக்கப்படு மென்று சொல்லி, பிறகும் சில விஷயங்கள் எழுதி வந்தார். பிறகு எழுதிய விஷயங்கட்கும் சமாதானஞ் சொல்லி, முன்னர் ப்ரம்மவித்தியாவில் எழுதியதையும் பின்னர் இப்போது எழுதியதையும் ஒன்று சேர்த்து முகதர்பாகமாக அச்சிட்டுப் புத்தக வடிவாக்கினோம். இதன் இரண்டாம் பாகம் பின்னர் வெளியாய்.

இக் சுகதாஸரவர்கள் செய்த ஆசங்கைகளிற் பெரும் பாலும் இசன்முன் னர் அவர் சமயத்தினர் செய்தவைகளே; அதனோடு அவர் மத சித்தாந்த மாய்ச் சொல்லியவைகளும் பன்முறை மறுக்கப்பட்டனவேயாம். அவ்வாறிரு ந்தும் பின்னும் பின்னும் அவைகளையே பேசினார். ஆயினும் இப் புத்தகத்திலும் அசற்குத்தரங் கூறியும் மறுத்தும் எழுதியதோடு இதன்முன் சமாதானம் வந்த சிலவற்றிற்கு அந்தந்தத் துவித சைவகண்டன நூல்களின் இலக்கங்களைக் காட்டிப் பார்த்துக் கொள்ளுமாறும் எழுதியிருக்கின்றோம். இந்துலின சித் தாந்தம் அத்வைதம்; கண்டிக்கப்பட்ட பூர்வபக்தம் துவைதம். அத்வைதத் தின் சித்தாந்தம் பிரமம் ஒன்றே உண்மைப் பொரு ளென்பதும், சேதன சேதன உலகம் கற்பிதப் போலிப் பொரு ளென்பது மாம். துவித சித் தாந்தமோ பிரமமும் சேதன சேதன உலகம் உண்மைப் பொருள்கள் என்பது. பூர்வ பக்ஷியார் மதம் துவிதமும், எமது மதம் அத்வைதமுமாய் இரு ந்து இவ்வாதம் நடந்ததால் இதற்குத் “துவிதாத்துவிதவாதம்” எனப் பெய ரளிக்கப் பட்டது; அதனுடனே சுக தாஸர் அவர்கள் வாதம் தர்வாதமாய் இரு ப்பதாலும் அதை நாம் மறுத்தமையாலும் “சுக தாசரது துவிதவாத மறுப்பு” எனவும் பெயரளிக்கப்பட்டது.



ஓம்.

பரப்ரம்மணேஹம்.

துவிதா த் துவிதவாதம்.

(குகதாசரது துவீவாத மறுப்பு.)

குகதாச ரென்பவர் 1894-ஓ செப்டம்பர்மீ 19உ முதல் யாழ்ப்பாணம் இந்து சாதனப் பத்திரிகை வாயிலாகப் “பிரபஞ்ச விசாரம்” எனப் பெயரிந்து, வேதாந்த சித்தாந்த விசாரணை செய்வதாய் வெளிப்பட்டு வேதாந்தத்தைக் குறை கூறுவாராயினர்.

அதில் உலோகாயுதர், பௌத்தர், கிறிஸ்தவர் இவர்களைப் பற்றி இகன் முன் விசாரித்து, உலோகாயுதரை ஈசுர நிச்சயத்தினும், பௌத்தர் கொள்கையைப் புத்த மதப் பரீக்ஷையினும், கிறிஸ்தவர் கொள்கையைக் கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையினும் பிரபல நியாயங் கொண்டு நிராகரித்ததாய்க் கூறி, எஞ்சி நிற்பனவாகிய வேதாந்திகள் கொள்கையையும், சித்தாந்திகள் கொள்கையையும் ஈண்டெடுத்துப் பரீக்ஷிப்பாம் என்று தொடங்கினார். இவ்வாக்கியங்களில் முன்னைய மூன்று மதங்களை நிராகரித்ததாய்க் கூறி, பின்னைய வேதாந்த சித்தாந்தங்களைப் பரீக்ஷிப்பாம் என்றதனால் பின்னைய விரண்டைப் பரீக்ஷித்து, அவற்றில் எது யுத்தமோ, அதைக் கொள்வாரென்ற றுகின்றது. இதனால் பொதுவா யிரண்டையும் விசாரிக்கக் கடமைப்பட்டவரானார். அதுபற்றியே வேத முதலிய கலைக்கு இரு பாலாரும் இரு விதமாய்ப் பொருள் செய்கின்ற ரென்றும், அதில் எவர் கொள்ளும் பொருள் யுத்தி அநுபவங்கட்கு இயைந்ததோ, அதனைக் கொள்வாமென்றுங் கூறின ரென்க. இவ்வாறு கூறியவர் உடனே அதை மறந்து தமது கள்ளக் கருத்தை வெளி யிட்டுவிட்டார். அந்தக் கருத்தைக் காட்டும் பொருட்டே இவர் ஆரம்பிக்கும்போதே “மாயாவாதமதம்” என்றும், “வேதாந்திகள் என்று தமக் கோர் போலிப் பெயர் புனைந்துள்ள மாயா வாதிகள்” என்றுங் கூறினார். யுத்தி அநுபவங்களால் விசாரணை செய்து, யார் மாயா வாதிகள், யார் மாயா ரகித வாதிகள், யார் வேதாந்திகள், யார் வேதாந்தப் போவிகள் என நிச்சயிப்பதை விட்டு, தொடக்கத்திலேயே இவ்வாறு தூஷிக்கத் தலைப்பட்டதால் இவர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்தவ ரன்றென்பது வெளிப்படையாய்க் காட்டுகின்றது. அன்றி “மாயாவாதி மத மறுதலை” யென்றும் மருட மீத்து பேசுகின்றார். எப்போது ‘மாயா வாதி மத மறுதலை’ என்று பேர் கொடுத்தாரோ, அப்போதே வேதாந்தத்தை மறுத்தே யெழுதக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். இப்படிப்பட்டவர்: “எவர்

கொள்ளும்பொருள் யுத்தி அனுபவங்கட் கியைந்ததோ, அவர் கொள்ளும் கொள்கையே உண்மைக் கொள்கையாம் என்பதே நாம் சொல்லத் தக்கது” என முதலில் கூறுவானேன்? இது மேல் பேச்சே யொழிய உண்மை யாமா? வேதாந்தத்தைக் குறை சொல்லவேண்டுமென்கிற கருத்தை உள்ளே வைத்துக் கொண்டு, வெளியில் பொதுவாய் விசாரிப்பதுபோல் காட்டுவது உத்தமர்க் கழகாமா? மகா பரிசுத்தர் போலக் காட்டிக் கொண்டதற் கிணங்கச் சற்றுப் போதாவது நடுகிலேபோல் பேச வேண்டாமா? ஒரு வேடந் தரித்தால் அவ்வேடமுள்ள வரையிலேனும் அதன்படி நடிக்க வேண்டாமா? அவ்வேடமுள்ளபோதே, தாம் இன்னொருனக் காட்டிக் கொள்ளலாமா? ‘மாயாவாதி மதம்’ என்றும், ‘வேதாந்திகள்’ என்பது போலிப் பெய ரென்றும் தொடக்கத்திலேயே சொன்னாரே. அதற்கு யுத்தி அனுபவங்களென்ன? யுத்தி அனுபவங்களைக் கொண்டு விசாரிப்பதாய் வரைந்தனரே. அவ்வாறு விசாரித்தனரா? அவ்வாறு விசாரித்துப் பின்னரன்றோ அங்ஙனங் கூறவேண்டுவது? இன்னும் இவர் செய்யும் மாறுபாட்டைப் பாருங்கள்! வேதாந்திகளுடைய சித்தாந்தத்தை ஒரு விதமாகச் சொல்லி முடித்து, பின் சித்தாந்திகளுடைய கொள்கையை எடுத்துச் சொல்லும்போது, “பதியும் பசுவும் பாசமு மெனப் பொருள்கள் மூன்று அராதியா யுள்ளன” என்கிறார். இதனால் இது வேதாந்திகளுடைய கொள்கை யன்றெனச் சொல்வதா யேற்படுகின்றது. அப்படியானால் கைவல்லியத்தில் “அதுதா நெப்படி யென்றக் கால் அராதியாஞ் சீவ ரெல்லாம்” என்றும், வேதாந்த சூடாமணியில் “இந்துவினை அராதி யடைந்து அதை முழுது மறையாமல் இந்து தன்னால், அந்தினை யொளிர்வித்துக் கொள் களங்க மென வெனையானறியே நென்னு, முந்துலக விவகாரந்தனி லுயிரை யடைந்தனை முடாது” என்றும் சொல்வானேன்? இதனால் வேதாந்திகளுடைய கொள்கையை மறைக்கிறதாய் மேற்படுகின்ற தல்லவா?

இனித் தொடக்கத்தில் இவர் செய்த நாஸ்திகமத விசாரணையைப் பற்றிப் பார்ப்போம். இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்ததாய்க் கூறுகின்றார். இது எமக்குச் சந்தோஷமே. ஆனால் இவர் உண்மையாக நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தா ரென்னும் விஷயத்தில் எமக்குச் சந்தேகமாகவே யிருக்கின்றது. அப்படியே ஸ்தாபித்த தாகவே வைத்துக் கொள்ளுவோம். அப்படி வைத்துக் கொள்ளும் பகஷத்தில் இவர் முழு ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தனரா? குறை ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தனரா? கடவுள் உண்டென்பவர் ஆஸ்திகர்; இல்லை யென்பவர் நாஸ்திகர். கடவுளுடைய இலக்கணத்தில் பூரண மென்ப தொரு இலக்கணம். இவர் பதி, பசு, பாசங்களான மூன்றையுஞ் சத்துப் பொருளாகச் சொல்லுகின்றமை யான், அம்மூன்று பொருளும் ஒன்றிருந்த விடத்தில் ஒன் றில்லையெனச் சொல்வதற் கிடனாகிக் கண்டப்பட்டு,

அவற்றி லொன்றான பதியுங் கண்டப்பட்டு மூன்றி லொரு பங்கு இடத்தையே பதி தனக் கிடமாகப் பெற்று, அது காரணமாக இவர் மூன்றி லொருபங்கு ஆஸ்திக ராகின்றார். இது விஷயமாகச் “சுதேசி” என்பவர் தக்க வியாயங் காட்டிப் பல பத்திரிகைகளிலும் எழுதி யிருக்கின்றார். அது இப்போது ம-நா-ந-ஸ்ரீ சபாபதி நாவல ரவர்களுக்கு மறுப்பா யெழுதப்பட்ட “வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்” என்னும் புத்தகத்தின் ஈற்றில் தனியே அச்சிடப்பட்டிருக்கின்றது. இவர் மற்றொரு விதத்தால் முற்றும் நாஸ்திக ராகின்றார். அதை இச்சமயத்தி லெடுத்துக் காட்டுவ தத்தியா வசியகமாம். பதி ஸ்தானத்தில் கடலையும், நீர் ஸ்தானத்தில் உயிரையும், உப்பு ஸ்தானத்தில் பாசத் தையும் உபமானமாக வைத்துக் கூறுவ திவர் மதக் கொள்கை. இத் தக் கொள்கையின் பிரகாரம் நீரை யன்றிக் கட லென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாமைபோல, உயிரை யன்றிப் பதி யென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாமற் போகின்றது. போகவே, இவரது மதம் நாஸ்திக மத மாகின்ற தென்க. அதிலும் முழு நாஸ்திக மத மாகின்றது. இதைப்பற்றி ம-நா-ந-ஸ்ரீ சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்து “ஓர் இந்து” என்பவர் எழுதிய “அத்வைத தூஷண பரிகாரம்” என்னும் புத்தகத்தில் 82, 83, 84, 85, 86-ம் பக்கங்களில் விரிவாய்க் கண்டு தெளிவாராக. இன்னும் இவர் மதம் நாஸ்திக மதமென நாமும் பிறரும் பல வகையிலும் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதை யிவரும் பார்த்திருப்பார். இங்ஙனமாக இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தா ரென்பது பரிகாசத்திற் கிடனும். இவர் ஆஸ்திகரான பின்ன ரன்றா நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தல் வேண்டும்? இவரே நாஸ்திக ரான போது இவர் ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தே மெனலும் நாஸ்தி யாகாது போமோ? ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய அத்வைதிக ஞரியரே யன்றி மற்றவ ரன்று. மற்றவரி லிவரு மொருவ ராகலின் இவரால் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய வொரு போதும் ஆகாது! ஆகாது!! அத்வைதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்கின்றார்களே; நாமும் அவ்வாறு செய்வோ மெனத் துவித மத வாதிகள் எழுவது: புலியைப் பார்த்து நரி குடிக்கொண்ட கதையாய் முடியும். துவிதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்து நாஸ்திகத்தைக் கண்டிக்கப் போம் போது நாஸ்திகர், துவிதிகளை நோக்கி: “கடவுளுக்குப் பரிபூரணஞ் சொல்லுகின்றீர்களே; அதில் உயிரும் பாசமும் எப்படிச் சத்தியமாயிருக்கும் எனக் கேட்பாராயின், அப்போது அத்துவிதிகளது திருவடிகளில் அபயம் அபயம் என வந்து வீழ்ந்த, அவர்கள் சொல்லுகிற யுக்தியை அதாவது கடவு ளொன்றே சத்தியப் பொருள், மற்ற வுயிர் உலகங்கள் சதசத் விலக்ஷண அநிர்வசனீயப் பொருள்க ளென்று சொல்வதைத் தானே கேட்டுக்கொண்டுபோய்ச் சொல்லவேண்டும். அத்வைதிகளே விட்டால் துவைதிகளுக்கு ஆஸ்திகமென்பதேது?

காஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்த லென்பதுதான் ஏது? (இவரது பரிபூரண தூர்வாதம் பின்னர்க் கண்டிக்கப் படுகின்றது.)

பிறகு புத்தமதத்தைப் பரீக்ஷித்து மறுத்ததாகச் சொல்லுகிறார். அப்பத்திரிகை மது கைக்குக் கிடைக்க வில்லை. ஆதலால் அதை விட்டு, கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையைப்பற்றி ஆராய்வாம். இவர் கிறிஸ்து மதத்தைப்பற்றி விசாரணை புரிந்தது உலகுக்கு உபாதான காரணம் தைப்பற்றிய தொன்றேயாம். இவர் கிறிஸ்தவரை 'மறுத்த மறுப்பு அவர்க்கு மாத்திர மன்று; இவர்க்குமா மென விவர் அறியாமற் போனமைக்கு விசன் முறுகின்றோம்! இவர் கிறிஸ்தவரோடு வாதம் புரியும்போது அதுபற்றி யேதும் பேச வொண்ணாதென யாம் மெளன முற் றிருந்தோம். அதோடு அத்தைவதத்தை மறுக்க வந்தபோது இதன் முன்னர்க் கிறிஸ்து மத உலகோற்பத்தியின் காரணத்தை மறுத்ததாக விரியங் கூறி, அப்படியே அத்தைவதத்தையும் மறுப்போ மெனக் குறிப்பிக்கின்றமையான், இவ்விஷயத்தில் நுழைய நேர்ந்த தென்க.

இக்குகதாசர் கிறிஸ்தவருடன் வாதஞ் செய்யும்போது உலகுக் குபாதான காரணம் குனிய மென அவர் சொல்வதாய்க் கூறி மறுக்கின்றார். அப்போது "உள்ளது போகாது, இல்லது வாராது" என்ற வையாயிக நியாயத்தை யெடுத்துக்கொண்டு, "உண்மைப் பொருள் இன்மைப் பொருளி லிருந்து (அதாவது உபாதான மின்றி) தோன்றத் தல் கூடாது" என்றும், "இன்மையி லிருந்து உண்மை தோன்றும் எனல் யுத்திக்குச் சிறிதும் ஒப்பு வ தில்லை" என்றும், "உண்மையின் மை யாதலும் இன்மையுண்மை யாதலும் சிறிதுங் கூடாத விருத்தங்க ளென்பது முன்னரும் விளக்கப்பட்ட" தென்றும் இன்னு மிவைபோன்று சிலவுங் கூறினார். இவர்க்குங் கிறிஸ்தவர்க்கும் நேர்ந்த வாதத்தில் (அவர்கள் பத்திரிகைகளை யாம் பார்க்க வில்லை) கிறிஸ்த வர் இன்மையி லிருந்து உண்மையான வுல குண்டாகின்ற தென்று சொல்வதாய்க் கூறி, பின் அது தப்பென மறுத்து உண்மையி லிருந்தே உண்மையான வுல குண்டாயிற்றெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றார்.

இவர் உலகை யாதாரமாய்க் கொண் டன்றா அதற்கு முதற் காரணம் உள் பொருளா, இல் பொருளா எனக் கேட்டு, இல் பொரு ளெனக் கூறுவது கூடாதெனக் கிறிஸ்தவரை மறுக்கின்றார்? ஆதார மாய் நின்ற வுலகுக்கு இலக்கணம் யாதென முன்னர் விசாரித் தன்றோ 'பின்னர்' அதற்குக் காரணத்தை விசாரிக்க வேண்டும்? அதை வழ வழ வென்று விட்டுவிட்டனரே. வழ வழ வென்று விட்டு விட்டமையால் அந்த வழ வழப்புக்கு முதற்காரணமும் வழ வழவா கவே முடிந்து விட்டது. அஸ்திபாரத்தைப் பலப்படுத்திக் கொண்ட பின்ன ரன்றா அதன் பேரில் சுவ ரெழுப்ப வேண்டும்? அவ்வாறு செய்யா விடில் அந்தச் சுவர் நிற்குமா? இவர் அஸ்திபாரத்தை அல

ஹியப்படுத்திப் பலப்படுத்தாமல் வீட்டுவீட்டமையின் இவரது சுவர் ஆதாரமின்றி வீழ்ந்து வீடுகிறது. இவர் எதை யாதாரமாய்க் கொண்டு வாதம் புரிய எழுந்தனரோ அது (அதாவது) உலகு சத்தா? (உள்ளது) அசத்தா? (இல்லது) சதசத்தா? (உள்ள தில்லது) அநிர்வசனீயமா? (இன்ன தெனக் கணிக்கப் படாதது) என மேலோர் சென்ற நெறி நின்று சுருதி யுத்தி அறுபவங்கட் கொத்து விசாரணை புரிவாரானால் இவர் மறந்தும் உலகைச் சத்தெனக் கொண்டு வாதம் புரிய எழு மாட்டார். இவரும் உலகைச் சத்தென மருண்டார்; கிமிஸ்தவரும் சத்தென மருண்டார். இவர், தமது சுருதி யாதாரத்தை யிழுந்து உலகைச் சத்தெனப் பிரமித்தார்; கிமிஸ்தவர் தமது பைபி லாதாரத்தைக் கொண்டு சத்தெனப் பிரமித்தார். மருட்சி யிருபாலா ரிடத்து முள்ளது. ஒருமருட்சி மற்றொரு மருட்சியை யொழிக்க வகை தேடியது குருடனுக்குக் குருடன் வழி காட்டியதுபோலா மென்க. இருவரும் பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்பவரேயாம். பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளல்ல வெனவும், பொருளைப் பொரு ளெனவும் உணரும் துண்ணறிவு தோன்றாதவரையில் இருவருக்கும் மருட்டன்மை யொழியாது.

இவ்விருவரும் உலகு ஒருகாலத்தி லுண்டானதாய்க் கூறுகின்ற மையின் காரியமென் றங்கேரிக்கக் கடமைப்பட்டவர்க ளானார்கள். இனிக் காரியம் சத்தா? அசத்தா? என விசாரிப்போம். மண் காரணம், குடம் காரியம். மண்ணைத் தவிரக் குட மில தென, இப் பிரம வித்தியாவிலிருந் தச்சிடப்பட்ட “தத்துவவாதம்” என்னும் நூலில் “உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது” என்னும் விஷயத்தில் மிக நீளமாய் யுத்தி யனுபவங்களுடன் தீர்மானிக்கப்பட்டபடியால் காரியம் அசத்தே யாகும். உலகு சத்தல்ல, அசத்து அல்லது சத்துப் போலியென இப்பிரமவித்தையின்கண் ஒருமுறை யிருமுறை யன்று, பன்முறையும் வாதித் திருக்கின்றமையானும், இவ்விஷயத்தைப்பற்றியும் இன்னும் அத்வைத ஸ்தாபகமான மற்ற விஷயங்களைப்பற்றியும் ஆறு வருஷ காலமாய் நடந்த வாதங்களை யெல்லாம் திரட்டித் தத்துவவாதம், சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை, வேதாந்த சங்கை நிவாரணம், சித்தாந்திகளும் ஏகாதம் வாதிகளே, அத்வைத துஷண பரிகாரம், பதி பசு பாச வாதம், துவித சைவரே மாயாவாதிகள், மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் முதலிய புத்தகங்களாக அச்சிட்டு எங்கும் பரவச்செய்திருப்பதானும், அப்புத்தகங்கள் இக்குக தாசரவர்கட்கும் அனுப்பப்பட்டிருக்கின்றமையானும் தற்போது நேர்ந்த வாதப்படி யுலகு சத்தென வாதிக்க வேண்டின் அதைப் பூர்வ பகஷஞ் செய்தே வாதிக்கக் கடவர். உலகு சத்துப் போலியானாலும் உலகிற்கு முதற் காரணமாக விவர் கூறும் மாயை சத்தா? அசத்தா? என விசாரிக்க எழுந்து அதற்குமுன் அம்மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? என விசாரித்திடுவோம். விசாரிக்கு மிடத்துப் பொரு

ளாயின் சிவம் ஒர்பொருளும், மாயை யொருபொருளுமா யிரண்டுபெட்
கே கண்டத்தன்மை யடையும். அடையுமேல் சிவம் பரிபூரணமென்று
கூறும் சுருதிவாக்கியம்பொய்ப்பட்டுப்போம். அதற்கஞ்சிக் குணமென
ச்சொல்லின் அக்குணத்துக்குக் குணி யொன்று வேண்டும். அக்குணி
யாது? சிவ மன்றி வேறு சொல்ல வியையாது. இயையாதபோது
மாயை யொரு முத லாகாது. முத லாகாதபோது உலகிற்கு மாயை
முதற் காரண மென்னுஞ் சொல் பழு தாகும். மாயையைத் தொழி
லென்றாலும் மேற்படி தோஷங்களே வந்து சாரும். இது விஷய
மாகத் “துவித சைவரே மாயா வாதிகள்” என்னும் நூலில் முதற்
பக்கமுதல் அ-ம் பக்கம் வரையில் ‘ஓர் இக்’ என்பவர் சோமசுந்தர
நாயகரைக் கண்டித் தெழுதிய விஷயத்தில் விரிவாய்க் காணலாம்.
விசாரணையிற் நேர்ந்தவாறு மாயை யொருபொரு ளல்லாததா யிருக்க
அதை யொரு பொருளாகக் கொண்டு, அது உலகிற்கு முதற் காரண
மென்று சொல்வது அடாது. தொழிலாகச் சொன்னாலும் ஷை
தோஷமே யுண்டாம். தவிரச் சுருதிபாதிகளில் மாயையும் பிரப
ஞ்சமும் அசுத்தெனக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. அதற்கு உபநிஷத்
பிரமாணம் வருமாறு :—

சர்வசாரோபநிஷத்.

மித்தை யெது? இல்லாத ப்ரபஞ்சத்தை ப்ரம்மத்தில் ஆரோபிப்பது.

மாயை யென்பது யாது?

எவன் வாஸ்தவத்தி லில்லையோ அவன் தான் மாயை.

நிராலம்போபநிஷத்.

பிரமம் சத்தியம்; ஐகத் பொய்.

மாணிகீகிய உபநிஷத் கேளடபாத காரிகை 17.

இந்தத் துவைதமானது மாயாமாத்திரமே.

ஷை வைதத்யப் பிரகாணம் 32.

சொப்பனம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெங்ஙனமோ, அங்ஙனமே
இப்பிரபஞ்சம் வேதாந்தங்களிலே விவேகியானவர்களால் பார்க்கப்படுகிறது.

ஷை அந்வைதப் பிரகாணம் 31.

யாதொரு சராசரப் பிரபஞ்சமாகிற இந்தத் துவைதமானது மனத்தோற்
றமே; மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிற தில்லை.

சாந்தோகீகிய உபநிஷத் 6-1.

ஓ சௌம்மியா! ஒரே மண்கட்டியினாலே (குடமுதலானவை) எல்லாம்
மண் மாத்திரமே யென்றும், (குட முதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும்
பேச்சுமாத்திரமே யென்றும், மண்மாத்திரமே சத்தியானதென்றும். (சு)

தேஜோபிந்தூபநிஷத் ௩ - ம் அந்தியாயம்.

பிரமத்தைக்காட்டிலும் அன்னியமாய் அற்புது மில்லை.

ஷா ௫ - வது அந்நியாயம்.

அவித்தியா காரியங்கள் அநேக கோழிப் பிரமாண்டங்கள் இந்தச் சகலமும் பொய்யென்றே நிச்சயித்துக்கொள்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும், ஜகத்தில் காணப்படுகிறதாயும் பார்க்கப்படுகிறதாயும் எதெ திருக்கிறதோ, அந்தச் சகலமும் முயற்கொம்புக்கொப்பானவை.

சகல ஜகத்தும் இல்லவே யில்லை.

ஷா ௬ - வது அந்நியாயம்.

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தே நென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; முயற் கொம்பினால் ஆன கொல்லப்பட்ட தானால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; காணற் சலங் குடித்துத் தாக மடங்கினதென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

நாதபித்தாபநிஷத்.

அந்த அஞ்ஞானம் போய்விட்டால் பிரபஞ்ச மெங்கே? பிரமையினால் கயிற்றைவிட்டுப் பாம்பை யெப்படிக் கிரகிக்கிறானே, அப்படியே சத்தியத்தை யறியாமல் மூட புத்தியுள்ளவன் ஜகத்தை யறிக்கூன். கயிற்றின் துண்டென்கிற ஞானமுண்டானால் பாம்பென்கிற ஞானம் போய்விடுகிறது.

ஆத்மபோதோபநிஷத்.

பிரபஞ்சமானது எனக்கு நிவிர்த்தியானாலும் எப்போதும் சத்தியம்போல் விளங்குகிறது. கயிற்றில் பாம்பு முதலியனபோலப் (கயிற்றில் பாம்பு என்கிற பிரமைக்கு ஆதாரம் கயிறே யல்லவா? அதுபோல) பிரபஞ்சத்திற்கு ஆதார ரூபமாய் ப்ரம்ம சத்து மாத்ரிமே சூழ்ந்துகொண் டிருக்கிறது. ஆகையால் ஜகத் தில்லை.

நிருசக்பிராம்மணோபநிஷத்.

ஓ கிரேஷ்டனே ! சகல வஸ்துக்களிலும் உதாசீனபாவம் உத்தமமான ஆஸனம்; இந்த ஜகத்தெல்லாம் பொய்யென்கிற தெளிவான எண்ணம் பிராணாயாமம்.

இவ்வாறு அஷ்டாங்கயோகமும் சொல்லப்படுகிறது.

மண்டல ப்ராம்மணோபநிஷத் ௨-வது ப்ராம்மணம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் சுற்பித மானபடியினாலேதான் அதற்குப்பிறகு (பிரபஞ்சத்தை விலக்கின பிறகு) பேத மில்லை. ஒருக்கால் (மனது) வெளியில் சென்றாலும் அது (மனதுக்கு விஷயமாகிற வஸ்து) மித்தை (பொய்) என்கிற நிச்சயத்தினாலே எப்போதும் பிரகாசித்துக்கொண்டிருக்கிற சதானந்தாநுபவத்தினாலேயே முழுது யிருக்கிற பிரமவித்தானவன பிரமமே யாகிறான்..... பேத பாவனைமைத் தள்ளிச் சுத்தமாகிய அத்வைதப் பிரமம் “நான்” என்றிருக்கவேண்டியது.

மகாநாராயணோபநிஷத் ௧-வது அந்நியாயம்.

உனக் கன்னியமாக ஒன்று மில்லை. எதெது தோற்றப்படுகிறதோ அதெல்லாம் பாதிக்கப்படுகிற (பொய்யாய்ப் போகிற) தென்று நிச்சயிக்கப் பட்டிருக்கிறது.

மகோபநிஷத் ச-வது அந்நியாயம்.

தீக்பிரமை நீங்கினவனுக்கு முன் ஞேற்றியபடி திக்குத் தோற்றுவது போல விஞ்ஞானத்தினால் நாசமடைந்த ஜகத்தானது தோற்றிக்கொண்டிருந்தாலும் இல்லவே யில்லை யென்று பாவனை செய்.

யோகசிகோபநிஷத் ச-வது அந்நியாயம்.

கயிற்றிற் பாம்பு என்கிற தன்மைபோல ஜீவத்வத்தை யறிய வேண்டியது. கயிறென்கிற ஞான மில்லாததினால் ஒரு கடினத்திற்குள் கயிறு சர்ப்பமாய்க் காண்கின்றது. அதுபோல் கேவலம் சித்தானது தானே பிரபஞ்சமாக விளங்குகிறது. பிரபஞ்சத்திற் குபாதான காரணம் பிரமத்தை த்தவிர வேறில்லை. ஆகையால் இச்சகலமான பிரபஞ்சமும் பிரமமாகவே யிருக்கிறது. வேறே யில்லை.

அந்நபூர்ணோபநிஷத் க-வது அந்நியாயம்.

பிரமை ஐந்துவிதமாக விளங்குகின்றது. அது இவ்விடத்திற் சொல்லப்படுகிறது. ஜீவேசுவர்கள் வேறு வேறு ரூப மென்பது முதலாவது பிரமை; கருத்துவ குணமானது வாஸ்தவமாய் ஆத்மாவிடத்தி லுள்ள தென்பது இரண்டாவது; மூன்று சரீரத்துடன் கூடியிருக்கிற ஜீவன் அகிலொட்டி யிருக்கிற னென்பது மூன்றாவது; ஜகத் காரண ரூபனுக்கு விகாரித்தவம் சொல்வது நான்காவது; காரணத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறென்றும் ஜகத் சத்திய மென்றுங் கொள்வது ஐந்தாவது பிரமை. ஐந்து பிரமைகளும் மனதில் அப்போது நிவிர்த்தியாயிற்று. (எப்போதென்றால்) பிம்பப் பிரதிபிம்ப தரிசனத்தினாலே பேதப்பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; ஸ்படி கத்தில் சிவப்பைப் பார்த்ததினாலே கருத்துருத்துவம் வாஸ்தவ மென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; கடாகாச மடாகாச தரிசனத்தினாலே ஒட்டி யிருக்கிற தென்ற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; கயிற்றில் பாம்பைப் பார்த்ததினாலே காரியத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறு, ஜகத் சத்தியம் என்ற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; தங்கக் கிண்ணப் பார்வையினாலே விகாரித்தவப் பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று. அதுமுதல் என்னுடைய சித்தமானது தானாகவே பிரமாகாரமாக வாயிற்று.

அந்நியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ (எந்தப்பிரமனிடத்திலோ) அந்தப்பிரமம் “நானே” என்றறிந்த மோகூமடையக் கடவாய்.

ஆத்மோபநிஷத்.

சத்தியம்போல் ஜகத்துத் தோற்றுதல் சம்சாரப் பிரவிர்த்தியை யுண்டாக்குகின்றது. ஜகத் அசத்தியமாகத் தோற்றுதல் சம்சாரத்தினுடைய நிவிர்த்தியைச் செய்கிறது.

பாகுபதப் பிரமோபநிஷத்.

இந்த வித்தை அவித்தைகள் வியவகார திருஷ்டியினாலேயே யன்றி வேறில்லை. தத்துவமாய்ப் பார்த்தால் இல்லவே இல்லை.

அந்தச் சத்தும் பிரமமே தவிர வேறல்ல. சத்தைக் காட்டிலும் வேறொன்று மில்லை. வாஸ்தவத்திற் மாயை யென்பது மில்லை. ஆத்ம நிஷ்டர்களா யிருக்கிற யோகிகளுக்கு மாயையானது ஆன்மா (பிரமம்) வினிடத்திற் கற்பிக்கப்பட்டது.

தரிசனோபநிஷத் பந்தாவது கண்டம்.

ஆகையால் ஜகத்தானது மனதைத் (மனக் கற்பனை) தவிர வேறே யில்லை; மாயையு மில்லை.

பஞ்சப்பிரமோபநிஷத்.

ஓ கௌதமா, ஒரே மண்கட்டியினு லுண்டான மண் பாத்திரம் முதலானவைகள் மண்ணைக்காட்டிலும் அன்னிய மல்லவென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, ஒரே தங்கத்தி லிருந்துண்டான ஆபரணங்கள் எல்லாம் தங்கமயமென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, இரும்பி லிருந்துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவைக ளெல்லாம் இரும்பைத் தவிர வேறல்லவென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்லவா? அந்த (க்காரண) ரூபமாய் எப்போதும் இருப்பதுதான் சத்தியம். அதற்குப்பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகிறது. அந்தக்காரணமொன்றே காரியம்; வேறல்ல. உபயாத்தமுகரு மல்ல. எவ்விடத்திலும் பேதமென்பது பொய்யே, என்னென்றால், அதற்கு இன்ன தருமமென்று விதிக்கப்படா ததினாலேதான். அக்காரணமானது நித்தியமாயும் ஒன்றாயும் இரண்டாவதற்றதாயுமிருக்கிறது. அக்காரணமானது இரண்டாவ தில்லாத சத்தசைதன்னியமே யல்லவா?

வராகோபநிஷத் 2-வது அத்தியாயம்.

என்னுடைய பூர்ணத்தமா (பிரமம்) வைத் தவிர ஜகத், ஜீவன், ஈசுவரன், மாயை முதலியவைக ளில்லை.

சரஸ்வதீரஹஸ்யோபநிஷத்.

என்னிடத்தில் (பிரமத்தில்) ஜீவத்தன்மையும், ஈசுவரத்தன்மையும் கற்பிக்கப்பட்ட டிருக்கின்றன. வாஸ்தவத்தி லில்லை.

மற்ற ஸ்மிருதி புராணேதிகாச முதலிய பிரமாணங்க ளெல்லாம் “வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்” உசு-வது பக்கமுதல் ஈசுவர பக் கம் வரையில் இருக்கின்றன. இதனால் மாயை அசத்தெனல் வேதசாஸ்திர சம்மத மென்று விளங்குகின்றது.

இச்சிறந்த பிரமாணங்களினால் மாயையும் உலகமும் பொய்யென்று தீர்மானமாக, இச்சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை அவமதித்து வேத சாஸ்திர பாஷிபராய் நின்று, மாயையும் உலகும் உண்மையெனப் பிரமித்து, அவ்வுண்மையைத் தம்மட்டிலாவது வைத்துக் கொள்ளாமல், புற மதஸ்தரிடத்திலுங் காட்டி உண்மையி லிருந்து உண்மை தோன்றிற்றென வாதஞ் செய்யப் போவது வேத வாதிக்குப் பொருந்துமோ? மாயையி லிருந்து உலகு தோன்றிற்றென ஒருவாறு கூறினும் அசத்தி லிருந்து அசத் துண்டாயிற்றென்று சொல்ல வேண்டுமே யன்றி, சத்தி லிருந்து சத் துண்டாயிற் றெனக் கூறல் பொருந்துமோ! பொருந்தாது! பொருந்தாது!! ஒருவேளைமாயையைச் சத்தியமாக்க்கொண்டு அதினின்றும் உலகுண்டாயிற்றெனச் சுருதி விரோதமாகக் கொள்ளினும் உலகு சத்திய மாகாது; மண்ணகிய காரணத்தை யன்றிக் குடமாகிய காரிய மில்லாமைபோ லென்க.

இதனை லுண்மையி லிருந்து உண்மை யுண்டா மென்னும் வாதம் அடிபட்டுப் போகின்ற தென்பதாம். சுருதி யுக்கி அனுபவ விரோத மாய்க் கிறிஸ்தவரோடு வீண் பொய் வாதம் புரிந்ததோடு போகாமல் அவர்களை வென்று விட்டதாகப் பொய் வீரமும் பேசுகின்றார்; அகோடு ரில்லாமல் அத்துவிதிகளிடத்திலும் அவ்விரத்தைக் காட்ட வருகின்றார். உலகும் மாயையும் பொய் யெனப் பல பிரகாரமாக யுக்கி யதூபவங்களுடன் பன்முறை பேசி யிருக்கின்றமையின், இவ் விடத்திற் சுருக்கி யுரைத்தா மென்றழிக.

இவர் அடிக்கடி இன்மை யுண்மை யாதல் கூடா தென்றும், இன்மை உண்மையைத் தருமோ வென்றுங் கூறுகின்றமையின், இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் உண்டாமெனல் கூடா தெனவும், உண்மைப் பொருளிலிருந்தே யுண்மைப் பொரு ளுண்டா மெனல் கூடுமெனவு மாகின்றன. யாம் கூறுவ தியாதெனில் இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருளுண்டா மெனக் கிறிஸ்த வர் கூறுவதும், உண்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டா மெனக் குகதாசர் கூறுவதும் ஆகிய வீரண்டும் அபசித் தாந்தமா மென்க. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் எப்படி உண்டாகாதோ, அப்படியே உண்மைப் பொருளி லிருந்தும் உண்மைப் பொருள் உண்டாகாது. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டாகா தென்பதை யிவரே யொத்துக் கொள்ளுகின்றமையான, அது விஷயமாக நாம் பேசுவ தாவகிபகம். உண்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டாகா தென் பதைப்பற்றி மாத்திரம் நாம் இப்போது பேச வேண்டியது.

ஒரு பொருளி லிருந்து மற்றொரு பொரு ளுண்டா மென்பது உலகில் சர்வ சாதாரணமா யிருந்தாலும் தத்துவநூ லாராய்ச்சி செய் வோர் சுற்று உய்த்து நோக்குவார்களை யானால், அஃதுண்மை யன் றென்றே தெளிவார்கள். உலகத்தார் ஒரு பொருளின் அல்லது பல பொருளின் கூடுதல், அல்லது திரிதல், அல்லது ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாகத் தோற்றுதலாகிய இவைகளையே மற்றொரு பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்களே யன்றி, மற்றப்படி வேறு பொருள், உண்மைப் பொருளி லிருந்து வந்ததாய்க் காட்டுகின்றன ரில்லை. திருட்டாந்தமாகப் பிடுகியவின் பல அணுக்கள் கூடுமபோது மண்ணென்றும், சுவர் தரை கூரை கதவு இவைகள் கூடுமபோது வீடு என்றும், பாளின் திரிதலைத் தயிரென்றும், பல கடைச் சரக்கு கள் சேர்ந்து திரிக்கபோது இலேசிய மென்றும், சுயிறு வேறு பொரு ளாகத் தோற்றுபபோது அவென்றுஞ் சொல்லுகிறார்கள். இவ்வள விலும் வேறு பொருள் வரவில்லை. காரணத்தின கூட்டம் அல்லது மாறுதல் அல்லது மற்றொரு தோற்றமாகிய குணம் அல்லது தொழி லையே பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்கள். உலகத்தார் கொண்ட

கொள்கைக்கும் வேதாந்த விசாரணைக்கும் வெகு பேத மிருக்கின்றது. இந்தச் சூட்சுமத்தை யுணராது குகதாசர் வினே மயங்கிப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டு வாதாடுகின்றார். ஒரு பொருளி னிடத்துப் பிந்து பொரு ளுண்டாகா தென்னும் விஷயத்தைப் பற்றித் “தத்துவ விசாரணை புரிவோ” எனென்பவர் யாழ்ப்பாணத்தில் பிரகரமாகும் “இத்துசாதன” ப்பத்திரிகைக்கு மறுப்பாக ப்ரம்ம வித்தியாவி லெழுதி யிருக்கின்றார். அது இவரிடத்தி லிருக்கும் அக்வைதநுஷண பரிகாரம் 69 வது 70 வது பக்கங்களில் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

குகதாசர் கஷிப்பிரகாரம் மாயையை ஓர் சத்துப் பொருளாகவும், காரணப் பொருளாகவுமே வைத்து, அதிலிருந்து காரியமானவுக்கு எவ்வகை யுண்டாகின்றதெனப் பார்ப்போம். தாயி னின்றும் பிள்ளை யுண்டாதல்போலா? பாவினின்றும் தயிருண்டாதல்போலா? வித்தினின்றும் விருக்ட முண்டாதல்போலா? நீரினின்றும் ஆலை யுண்டாதல்போலா? மணணினின்றும் குட முண்டாதல்போலா? கயிற்றினின்றும் அரவுண்டாதல்போலா? கானலினின்றும் நீருண்டாதல் போலா? முயற்காதினின்றும் கொம்புண்டானதுபோலா? மனத்தினின்றும் சொப்பன முண்டானது போலா? இவற்றி லின்னதெனத் தெரிவித்துக் காரியப்பொருளைச் சத்தெனக் காட்டித் தமது கஷியைத் தாபித்துக் கொள்வாராக. (இவ்விஷயத்தைப்பற்றி அத்வைத தூஷண பரிகாரத்தில் விரிவாய்ப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது.)

உலகுக்கு மாயை யுபாதான காரணமென்று கூறுவதின லுண்டான மற்றொரு தோஷத்தை யு மிங்கெடுத்துக் காண்ப்போம். எது காரணமோ அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகும். நூல், ஆடைக்குக் காரணமேனும் அந்நூல் பஞ்சினுக்குக் காரியமாதல் கண் கூடு. அங்ஙனமே உலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அது எதை றோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை றோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை றோக்கக் காரியமாகும்? இவ்வாறு செல்லச் செல்ல அவதக்கா தோடமெய்தும். இது தவிரக் காரியமென்ப தனைத்தும் பொய்யா மென்ற படி மாயையும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் இன்னும் எவ்வளவுதூரம் செல்லினும் காரணமென்ப தனைத்தும் பொய்யாம். காரணங்க ளெல்லாம் பொய்யாகிற போது மாயை யொன்று மாத்திரம் மெய்யாய் விடுமோ? மாயை பொய்யாகிற போது இவ் பொருளாகாதா? பொய்யான இவ் பொருளி லிருந்து இவருக்கு உலகுண்டாகும் போது, சூனிமமான இவ் பொருளிலிருந்து கிறிஸ்தவர்க் குலகுண்டாகாதா? இவருக்கு மாத்திரம் இவ் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகலாம்; கிறிஸ்தவருக்கு மாத்திர முண்டாகக் கூடாதோ? இது என்ன நியாயம்? இவருக் கொரு நியாயமும், கிறிஸ்தவர்க்கு ஒரு நியாயமும்? இவ் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகு மென்றாலோ

யாருக்குமே யுண்டாகும். உண்டாகா தென்றாலோ யாருக்குமே யுண்டாகாது. தன் குற்றத்தை ஷோக்காது பிறர் குற்றத்தை ஷோக்கப் போவது மானுட தர்மமாகுமா? கிறிஸ்தவரும் இவரும் ஒருவகைப் பட்ட சித்தாந்திகளா யிருக்க, அவரைவிட இவர் வெகு மேலான சித்தாந்தியாய் மனப்பால் குடித்துக்கொண்டு அவரைப்போய் மறுக்கப் போவது என் கொண்டோ!

இனி அத்வைத விஷயமாய்க் கூறும் ஆசங்கையைக் கவனிப்பாம். அத்வைதிகள் பிரமம் பரிபூரணப் பொரு ளென்றும் சத்துப் பொரு ளென்றுங் கூறி, ஆதலால் அதில் ஜீவ வுலகப் பொருள்கள் சத்துப்பொருளா யிருத்தல் கூடாதென்றும், பின்னைச் சத்துப்போலி அல்லது சதசத் விலகக்ஷண அநிர்வசனீயப் பொருளா யிருத்தல் கூடுமென்றும், இரண்டு சத்துப் பொருள் ஓரிடத் திருத்தல் கூடாமை பற்றி; பிரமமும், ஜீவ வுலகங்களும் சத்துப் பொருளாயின; ஓரிடத்தி லிருத்தல் கூடாதென்றும் கூறுகின்றார்களல்லவா? குகதாசர் இவ்வளவு பேதங்களை யெல்லாம் வெளிக்காட்டாது மறைத்துவிட்டு, பிரமத்தி னிடத்து மற்றப் பொரு ளிருத்தல் கூடா தென்கின்றார்களென்று மாத்திரம் கூறுகின்றார். இவ்வளவு பேதங்களை வெளிக் காட்டாமையின், பிரமத்தைத் தவிர மற்றப் பொருள்கள் எவ்வாற்றானு மில் வெனவே அத்வைதிகள் சொல்வதாய் அப்பத்திரிதையை வாசிப்போர் கினைத்துக் கொள்ளட்டுமெனக் கபட வெண்ணத்தோடு கூறினாரென்றே கினைக்க வேண்டியிருக்கின்றது. இவர் பொதுவாய் விசாரிக்க எழுவாராயின், அவ்வவ் மதஸ்தர் கூறும் துட்பங்களை யெல்லாம் மறையாது உண்மையாய்க் கூறி; அதன்பேரில் தமது அபிப்பிராயத்தைச் சொல்வார். இதனால் குகதாசர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்ததாய்க் காட்டிய துண்மையன்றென்றாக.

இனிக் குகதாசர் கூறுவதாவது:— “ஒருபொருள் ஓர் இடத்தில் இருப்பதுண்டாயின், அந்த இடத்தின் அகல நீள கனங்களாகிய பிரமாணங்கள், அப்பொருளின் அகலநீள கனங்களால் அடக்கப் பெற்று விடு மாகலின், ஆண்டுப் பிறிதோர் பொருளின் அகல நீள கனங்களாகிய பிரமாணங்கள் அமைதற்கு இடம் பெறாவாம். ஆனது பற்றியே ஓர் பொருளிருக்கு மிடத்தில் பிறி தொரு பொரு ளிருத்தல் கூடாது என்னுந் துணிவுபெறப்பட்டது. எனவேஇந்தத்துணிவு அகல நீள கனங்களை யுடைய பொருள்களுக் கன்றி அவை இல்லாத பொருள்களுக்கு அமையாதாம். பிரமமும் அகல நீள கனங்களைக் கொண்டதோர் பொருளாமோ?” என்பது. இதனால் இரண்டு பொருள்கள் ஓர் இடத்தி லிருத்தல் கூடாதெனக் குகதாசரே யொத்துக் கொள்ளுகிறதாய்த் தெரிகிறது. ஆனால் அதை யிரு வகையாய்ப் பிரித்து, அவற்றில் ஒன்று கூடு மெனவும், ஒன்று கூடா. தெனவும் விளங்குகின்றார். அஃது யாதெனின், அகல நீள கனமுள்ள பொருள்

களில் ஒன்றி லொன் றிருத்தல் கூடாதென்றும், அங்ஙன மல்லாப் பொருளில் அங்ஙன மிருத்தல் கூடு மென்றுமாம். இவர் பதார்த்த சோதனை, தத்துவ சோதனை செய்யாதவர்களை மருட்டுகின்றாரே யன்றி, மற்றப்படி இவர் வாக்கியத்தில் கிஞ்சித்தும் பய னில்லை. உப மானத்தில் இட மொன்றும், அதில் அகல நீள கனப் பொரு ளொன் றும், அதில் பிறிது பொருளொன்றும் கூறுகின்றார்; உபமேயத்திலோ பிரம மொன்றும் அதில் பிறிது பொரு ளொன்றும் கூறுகின்றார். உவமானத்தில் மூன்று பொருளைச் சொல்லி உவமேயத்தில் ஒன்றை விட்டு இரண்டைச் சொன்னமையால் உவமேயத்திற் கியைந்த வுவ மானங் கூறினா ரின்றென் றறிக. இடம் கண்டிதப் பொருளானா லன்றா அதில் பிறிதொரு பொருள் அடக்கப்படும்? ஒரு தொட்டியி லானால், அது அளவுள்ள பொரு ளாகலின், அதில் பிறிது பொருள் அடக்கப்படு மென்னலாம். இடம் அங்ஙனம் அளவுள்ள பொருள் ன்றே. இடமென்பது ஆகாயமன்றா? அது அகண்டப் பொருளாயிற்றே அதைத் தொட்டியைப்போல் வைத்து அதில் பிறி தொரு பொருளை யெப்படி அடக்குவது? அடக்குவதாகவே வைத்துக் கொள்வோம். இவ்வாறு பிரமம் எதில் அடக்கப்படுகிறது? அதற் கொரு பொருள் வேண்டுமே. அப்பொருள் யாது? பிரமத்தை யடக்கி வைத்துக்கொ ள்ளும் பொரு ளின்ன தெனக் கூறினா ரின்றே. பிரமம் அடக்கப்படு பொருளாயின், அது கண்டிதப் பொருளாமே. இவர் கூறு முபமானத்தி லேயே பிரமம் கண்டப் பொருளாவதா யிருக்க, “பிரமமும் கண்டப் பட்டு, அஃதன்றோ பிரமத்துக் கோர் தீராப் பேரிழக்கை நாட்டி விடும்” என இவர் கூறுவ தென்றோ? தமது வாக்கிய மின்னபடி முடியு மென வறியாது பேசும் குக தாசர்க்குப் பிறர் குணம், குற்ற மாகப் புலப்படக் கேட்பானேன்? உபமானத்தில், இடத்திலிருக்கும் அகல நீள கன முள்ள பொருளை வைத்தார். உபமேயத்திலோ இடத்து க்கு ஒன்றுஞ் சொல்லா விட்டாலும் அதிலுள்ள அகல நீள கன முள்ள பொருளி னிடத்தில் அகல நீள கன மில்லாப் பிரமத்தை வைத்தார். உபமானத்தி விட மில்லாவிடில் அகல நீள கனப் பொரு ளிராது; அங்ஙனமே இடம்போன்ற தொரு பொருளிராவிடில் பிரமமு மிராது. இதனால் பிரமமிருக்க ஓர் ஆதாரப்பொருளைத் தேடவேண்டிவ தத்தியாவசியகமாய் முடிந்தது. உபமானத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயுக்களுக்கு ஆதாரம் எப்படிப் பூதாகாசமோ, அப்படியே சகல தத்துவங்கட்கும் ஆதாரம் பிரமமெனச் சொல்லி, அதையே ஞானகாச மெனச் சுருதியாதிகள் கூறுகின்றன. இங்ஙனமாக, இவர் பிரமத்தை ஞானகாசமான ஆதாரத்தில் வையாமல் பிருதிவியாதி கன்போல ஆதேயத்தில் வைக்கின்றார். ஆகாசமான இடத்திலுள்ள அகல நீள கனப் பொருள்கள் அவ்வாசத்திற்குக் காரியம். அப் பொருள்கள் பிருதிவியாதிகளா யிருப்பதாலும், ஆகாயத்தி லிருந்து பிருதிவியாதிகள் காரியப்படுவதாய்ச் சகல வேத சாஸ்திரங்களுங்

கூறுகின்றமையாலும், காரியம் அசத்தெனத் தீர்மானிக்கப் பட்டபடியாலும் அகல நீள கனமுள்ள பிருதிவியாதிகள் ஸ்தானத்திலிருக்கும் பிரமப் பொருளுங் காரியமாய்ப் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றது. ஜீவ வுலகங்கட்கு ஆதாரமான பிரமமே பொய்யாகிறபோது ஆதேயமான ஜீவ வுலகங்கள் பொய்யாய்ப் போகமாட்டே மென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? அத்வைதிகள் பிரமத்தைச் சத்தியமென்றும், ஜீவ வுலகங்களைப் பொய்க்கும் மெய்க்கும் விலக்ஷணமான அநீர்வசனீயமென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். அது குகதாசர்க்குச் சகியாமல் பிரமத்தையும் ஜீவ வுலகங்கையுஞ் சத்தியமெனச் சொல்ல வந்து, மூலஸ்தானமான பிரமத்துக்கே தாமபூலம் பிடித்து அதைப் பொய் யென்றே சொல்லுகின்றவரானார். எப்போது பிரமத்தைப் பொய்யென்று சொல்கின்றவரானாரோ, அப்போதே ஜீவ வுலகங்களையும் பொய்யென்று சொல்லுகின்றவராய்க் குகதாசர் நாஸ்திக மதஸ்தராகின்றார். உலோகாயுகர் கடவுள் ஜீவர் இவைகளைப் பொய் யென்பவர்; குகதாசரோ கடவுள் ஜீவர் உலகு ஆகிய யாவும் பொய் யென்பவர். ஆகவே, குகதாசர் உலோகாயுதரைப் பார்க்கிலும் பெரு நாஸ்திகராமென்க. இப்படிப்பட்ட பெரு நாஸ்திக ராகும்பொருட்டுத்தான் வேகத்தோடு வெகு அவசரமாய் ஓடிவந்து பரிபூரணமான பிரமத்தின்கண் ஜீவ வுலகங்கள் சத்தியமா யிருக்கின்றன வெனச் சொன்னார்போலும்! முழு நாஸ்திகரான இவர்: உலோகாயுத ஏகதேச நாஸ்திகரைப்போய் எவ்வாறு கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயம் செய்தனரோ அறிமே!

அகல நீள கன முள்ள பொருள்களில் ஒன்றில் ஒன்றிராதென்பதும், அவ்வாறில்லாத பொருளில் ஒன்றி லொன்றிருக்குமென்பதும் பொது நியாயமா? இவருடைய சொந்த நியாயமா? பொது நியாய மெனில் நீட்சியுள்ள பொருளில் பிழிது பொருளிரா தென்றும், நீட்சியில்லாப் பொருளில் பிழிது பொரு ளிருக்கு மென்றும் சொல்லலாமா? மகத்தும் அணுவும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர்மறைக் குணங்கள். அதனால் மகத்த லொன்றி லொன்றிருக்கு மெனவும், அணுவில் ஒன்றி லொன்றிராதெனவுஞ் சொல்லலாமா? கல் வன்மைக் குணம்; பஞ்சு மென்மைக் குணம். அதனால் கல் சத்தெனவும், பஞ்சு அசத்தெனவுங் கொள்ளலாமா? வன்மை மென்மை காரணமாகக் கல்லைச் சத் தெனவும், பஞ்சை அசத் தெனவுஞ் சித்தாந்தப் படுத்தலாமெனின், அகல நீள கனமுள்ள பொருளில் பிழிது பொரு ளிருக்கப் பட்ட தெனவும், அங்ஙன மில்லாப்பொருளில் பிழிது பொரு ளிருக்கு மெனவுஞ் சித்தாந்தஞ் செய்யலாம். கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷமான பெருமபொருள் யாவும் கனம், நீக்ஷி, குறுகல்களா யிருக்கக் காண்கின்றோம். இதைக் கொண்டு கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷ மில்லா மிக அதிக ருக்கும் அணுப் பொருளும் அசற் கேற்ற கனம் நீக்ஷி அல்லது குறுக்கல்களா யிருக்குமென அநுமானிக்கலாமே. அதுபோல உலகப் பொருளைக்கொண்டு உலகாதீத பிரமப்பொருளை யென் அநுமானிக்க

ப்படாது? அகல நீள கன முள்ள பொருளி லொன்றி லொன்று இரா கென்றும், அங்ஙன மில்லாப் பொருளி ளிருக்கு மென்றுஞ் சொல்வதின்மும் பார்க்க, அங்ஙன மில்லாப் பொருள் ஒன்றில்லவே யிலலை யெனச் சொல்வது நன்றுமே. “அங்ஙனமன்று, உலகு காரியப் பொருளாகவின, அதற்குக் காரணப் பொரு ளொன்றுளதென அனுமானிக்கவேண்டும்; யாங்ஙனெனின், மனித சஞ்சார மில்லாத ஓர் தீவில ஓர் வீடு இருக்குமாயின், அதைக் கட்டினவன் ஒருவ னிருத் தல் வேண்டும் என அனுமானிக்கற்பால தன்று? அங்ஙனமே காரிய மான விவ்வுலகைக் கொண்டு காரண கர்த்தா பொருவ னுள நென அதுமானிக்கின்றம்” என்னின், இது போலவே அகல நீள கன முள்ள பொருளி லொன்றி லொன்றிராததுகொண்டு அகல நீள கன மற்ற பொருளிலும் ஒன்றி லொன் றிராதென அதுமானிக்கின்றோ மென்றால் என்செய்வார்? இது தவிர வீட்டினைக் கட்டினவன் அகல நீள கன முள்ளவ னாகவின இவ்வுவமானம் பொருந்தும். கடவுள் அகல நீள கன மில்லாதவ ராகவின அவரிடத்த இவ்வுவமானம் பொருந்தாதென்றால் அசற்கிவர் யாது பதில் கொடுப்பார்? இவர் பின் கூறுவதுபோலப் பிரமாணவரை சிறிது மில்லாத அழர்த்த வஸ்து உபமேயத்துக்குப் பிரமாணவரை முற்றுமுள்ள வுபமான மெங்ஙனோ பொருந்தும்! இவ்வளவு ஆசங்கையிருப்பதால் சத்தான பரிபூரணக் கடவுளிடத்தச் சத்துத் தன்மையுள்ள பரிபூரண அல்லது அபரிபூரண வஸ்து உள தெனக் கூறுவது அடாது! அடாது!! சத்துப் போலி அல்லது அநிர்வசனீயப் பொரு ளிருக்கு மென்று சொல்வதே பொருத்தமுடைத் தென்க.

இனி வரும் வினோதத்தைப் பாருங்கள்! “சூடு ஓர் அழர்த்த வஸ்து; ஒளி பின்னோர் அழர்த்த வஸ்து. இந்த இரண்டு அழர்த்தங் களும் ஒருங்கு சேர்ந்து ஓர் இடத்தில் ஒரு காலத்தில் அக்கினிக் கண் அமைத்து விளங்குந் திலவா?” என்கிறார். சூடும் ஒளியும் கன முள்ளன வல்லாது போயினும் அகல நீள முள்ளன வென்பதற்குத் தடை யாது? அகல நீள முள்ள பொருள் லொன்றி லொன் றிராதெனத் தாமே முன்னர் அங்கீகரித்த, அசற்கு மாறாக ஒன்றி லொன் றிருக்கு மென வுவமானங் கூறிய தென? அகல நீள மற்ற பொருளில கூறுகதென? இசற்குள் முன் சொன்னதைப் பின் மறத் தனரோ? சூட்டையும் ஒளியையும் வஸ்து என்கின்றாரே. இந்தப் பாடத்தை யெங்கே படிக்கார்? வஸ்து இன்னதெனவும், சூண் மின்ன தெனவு முணராத விவர்தாமோ த்வைதாத்வைத விசாரணை செய்ய எழுபவா? வஸ்துவை வஸ்துவாகவும், பண்பைப் பண்பாக வும் தருக்க வரம்பு மீறாத பேசியிவரது மதத்தை நிலைப்படுத்திக் கொள்ள விவரா லாகாதோ? ஒரு வஸ்துவில் பிறிது வஸ்து இருத் தல் எங்கு மில்லையாகவின, வஸ்துவுக்குப் பதிலாகப் பண்பை வஸ்து வாக்கித் தமது மதத்தைத் தாபித்துக் கொள்ளப் பார்க்கின்றார். இத்

னோடு பூமியினிடத்தும் பூமியின்கணுள்ள வொவ்வொரு பொருள்களினிடத்து முள்ள கவர்ச்சி கிராகியம் இவற்றினையும் உபமானமாகக் கூறி, அவைகளையும் பொருளாக்கப்பார்க்கின்றார். இதுவும் சுகதாசரது விசாரணை யின்மையேயாம்.

ஒரு பொருளினிடத்தே யிரு பொருள் சொன்ன வுபமானத் தான் இக்கதி யாயிற்றே. இதன்மேல் ஒரு பொருளினிடத்து ஐந்து பொருளுள்ள வுபமானத் தொடுக்கின்றார். அது இன்னும் விசேஷமாயிருக்கிறது. அது இது:—“சுவை, ஒளி, ஊறு, ஒசை, நாற்றமாகிய ஐந்து பதார்த்தங்களும் எவ்வெப்பொருட்கண்ணும் ஒருங்கு காணப்படுகின்றிலவா?” என்பதேயாம். ஷட சுவையாதிகளைப் பதார்த்தமென்கிறார். இதன் முன்னர்ச் சூடு ஒளிகளை வஸ்து என்றார். பதார்த்தத்தில் வஸ்துவும் அடங்கும், குணமும் அடங்கும். வஸ்துவினாலே வஸ்து மாத்திரம் அடங்கும்; குணம் அடங்காது. சூடு ஒளி யாகிய கிரண்டனுள் ஒளியை வஸ்து வெனக் கூறி யிருக்கின்றமையானும் சுவையாதி யைந்தனுள்ளும் ஒளி யிருக்கின்றமையானும் இவ்விடத்தில் பதார்த்தமென்பது வஸ்துவென்றே சுகதாசரது சித்தார்த்தமாக மென்க. இவர் கூறும் சுவை, ஒளி, ஊறு, ஒசை, நாற்றமாகிய ஐந்து வஸ்துவும் மண்ணின்கண் இருக்கின்றன. இவ்வுவமானத்தை யாதாரமாகக்கொண்டு ப்ரமமத்தின்கண் உயிராகிய ஆன்மாவும் மாயையும் இருக்கின்றன வெனச் சாதிக்கின்றார். முன்னர் அகல நீள கன முள்ள பொருளில் மற்றொரு பொரு ளிராதெனத் தாமே யொப்பி, இப்போது அதற்கு மாறாகச் சுவையாதிகள் எப்பொருளிலு மிருக்கின்றன வென்கின்றார். எப்பொருளும் அகல நீள கன முள்ளன வன்றா? அகல நீள கன முள்ள பொருளில் ஒன்றிலொன்று இருக்குமென்று நிதர்சனமாயிற்று. இனிச் சூடு, சுவை, ஒளி, ஊறு, ஒசை, நாற்றமாகிய களைக் குணமாகக் கொள்ளாதவரையில் இவர் இவ்வாதத்திற்கு ஏலாதவ ரென்றியக் கடவர். சூடு சுவை முதலியவைகளைக் குணமாகக் கொள்ளாது குணியாகக் கொள்ளுவாராயின் இதைக்கொண்டே பிரமத்தின்கணுள்ள சத்து, சித்து, ஆர்த்தம், நித்தியம், பூரணம், நிஷ்களம், நிர்ச்சலம், நிரஞ்சனம், நிர்ம்மலம், நிராதாரம், நிர்விஷயம், நிர்ந்தொத்தம், நிர்முத்தம், நிர்விசேஷம், நிர்லேபம், நிர்க்குணம், அதிதம், அரூபம், அத்வைதம் முதலிய குணங்களை வஸ்துவாகச் சொல்லி, ஒரு பொருளில் அனேக பொருள்கள் இருப்பனவாய்ச் சாதித்துவிடலாமே. ஏனோ உயிரையும் மாயையையும் வருந்தித் தேடிப் பிரமத்தினிடத்தி லிருப்பதாய்ச் சொல்லவேண்டும்? இவ்வளவு தெரிந்த சுகதாசர்க்கு இந்த ஒரு சூட்சுமம் தெரியாமற் போயிற்று? எதிரிகள் கையைக் கொண்டே அவர்கள் கண்ணைக் குத்திவிடலாமே. சுகதாசரவர்கள் இப்போது ஆறு ஏழு வருஷகாலங்களாக நடந்து வந்த வேதாந்த சித்தார்த்த வாதத்தை மிகு நன்றாய் வாசித்திருப்பார். அவ்வாதத்தால் ப்ரம்மத்தின்கண் உயிரும் உலகுமான பொருள்கள்

சத்தாய் இருத்த லாகாதெனத் தெரிந்துகொண்டு மிருப்பார். இதற்கு யாது செய்வ தென நெடு நாள் யோசித்து மிருப்பார். யோசனையில் நியாய நெறியாக ஏதும் புலப்படாமலுமிருக்கும். அதன் பேரில் நியாயத்தைப் பார்த்தால் காரியஞ் சாயாதென வோர்ந்து, அநியாய நெறியிற் புகுந்து, குணத்தைபெல்லாம் பொருளாக்கிச் சொல்லிவிட்டால் வெற்றியாய்விடு மெனத் துணிந்து சொல்லிவிட்டார். குண மெல்லாம் பொருளாய்விடும்பகூத்தில் இவரது மாயாவாத துவிதமதம் வெற்றி பெறுமென்பதி லையின் நென்க. அங்ஙனம் பொருளாகாது குணங் குணமாகவே யிருக்கும் பகூத்தில், எத்தனை குணங்க ள்நூற்றாலும் அத்தனையும் ஒரு குணியி லடக்கி, ஒரே பொரு ளென்று சொல்லப் பட்டு, ஒரு பொருளில் பிறிதொரு பொரு ளிராதென்னும் நியாயமே யோங்கி, அத்வைதஞ் சித்தாந்தமாகவும், த்வைதம் பூர்வபகூமாகவு மாகுமென்க.

சூடு ஒளிகள் அக்கினிக்குப் பின்னமா? அபின்னமா? வென்னின், அபின்ன மெனக் குகதாசரே யொத்துக்கொள்வர். அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு உயிர் மாயைகள் பின்னமா? அபின்னமா என்னுங் கேள்விக்குக் குகதாசர் யாது கூறுவர்? பின்ன மென்றால் உவமான தோட முண்டாகின்றது; சூடும் ஒளியும் அபின்ன மாகவி னென்க. அபின்ன மென்னின் ப்ரம்மத்துக்கு ஒரு இலக்கணமும், உயிருக்கு ஒரு இலக்கணமும், மாயைக்கு ஒரு இலக்கணமு மிருக்கக்கூடாது. பிரமத்தின் சச்சிதானந்தம் மாயைக்கும், மாயையின் அசத்து சடம் துக்கம் பிரமத்துக்கும், பிரம்மத்தின் சர்வஞ்ஞத்துவம் உயிருக்கும், உயிரினது க்ஞ்சிஞ்ஞத்துவம் பிரமத்துக்கும் இருக்கல் வேண்டும். பிரமமும் மாயையு மொன்றாகும்போது ஒன்றுக் கொன்று மாறான இலக்கணம் எங்ஙன மிருக்கும்? உயிர்கள் பிரமத்தின் குண மென்னின், உயிர்கள் அதுபவிக்கும் துக்கங்களெல்லாம் பிரமம் அதுபவித்ததாகவேயாகும். அஃதன்மீப் பிரமத்தின்கணுள்ள நிரதிசயாதந்தத்தை யுயிர்கள் என்றும் அனுபவிக்க வேண்டும். அப்படி அனுபவிக்கிறதா? இல்லையே. இன்னும் பார்ப்போம். சூடு ஒளிகள் நீங்கினால் அக்கினிக்குப் பொருள் அபாவந்தான். அங்ஙனமே உயிர்களும் மாயையும் நீங்கினால் பிரமம் மலடி புத்திர னாகும். அக்கினியை ஒரு பொருளாக மீதிப் படுத்திச் சூடு ஒளிகள் வேறு பிரிபுமாயின் உயிர்கள் பிரமத்தை விட்டு வேறு பட்டுப் பிறப் பிறப்புகளைப் பெறும். இன்னும் இது விஷயமாகப் பதி பசு பாச வாதம் முதலிய துவித சைவ கண்டன புத்தகங்களில் விரிவாய் எழுதப்பட்டிருக்கின்றமையின், இங்கு அதிகம் பேசாது சுருக்கி விட்டாமென்க. குகதாச ரவர்கட்கு உபமான வுபமேயப் பொருத்தந் தெரியாது; இவ்வித வுபமானஞ் சொன்னால் உபமேயத்தில் இவ்விதக் குற்றம் நிகழு மெனவும் தெரியாது. ஆதலால் வாயில் வந்தவாறு ஒன்றிருக்க வொன்று பேசி எதிரிகட்கு வலிமையைக் கொடுத்துத் தாம் வலியின்மையைப் பெறுகின்றார்.

‘பதி பசு பாச வாதம்’ என்னும் நூலில் பிரமம் பசு பாசங்களில் எப்படி வியாபித்தது? எனக் கேள்வி கேட்டு, நீர் குடத்தில் வியாபித்த வுபமானம், நெய் எள்ளில் வியாபித்த வுபமானம், பழத்திற் பித்த வுபமானம், கெய் எள்ளில் வியாபித்த வுபமானம், பூ வாசனையில் வியாபித்த வுபமானம், சுனை வியாபித்த வுபமானம், பூ வாசனையில் வியாபித்த வுபமானம், மணி யோசையில் வியாபித்த வுபமானம், கட்டையில் நெருப்பு வியாபித்த வுபமானம், சதூர்ப் பூகத்தில் ஆகாயம் வியாபித்த வுபமானம், குடத்தில் மண் வியாபித்த வுபமானம், பாவில் நெய் வியாபித்த வுபமானம், கண்ணெளியில் சூரியனொளி வியாபித்த வுபமானம், கடல் நீரில் வியாபித்த வுபமானம், படிசுப் பல வர்ணங்களில் வியாபித்த வுபமானம் ஆகிய இவ்வளவு மகுடங் கொடுத்து விசாரணை செய்து, பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்தல் போலி யெனவும், பிரமத்தைப்போலப் பசு பாசங்கள் சத்தா யிருந்து அவற்றில் வியாபிக்க வில்லை யெனவும் சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்துச் சித்தார்த்தஞ் செய்திருப்ப திவ ராயாத தன்று. அதிலேயே இவரது சங்கைகளுக் கெல்லாம் சமாதானம் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அங்ஙனமாக விருதாவாக ஏன் சமாதான முள்ள ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாஞ் செய்கின்றார். இனியேனும் ஷட வாத நூற்களை யெல்லாம் வாசித்துப் பார்த்து அதைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்து, அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்வாராக. இனி மற்ற விஷயங்களையும் தொடர்ந்து கவனிப்பாம்.

பலராலும் பன்முறையும் வாதம் புரிந்து தோல்வி யடைந்து போன கண்ணொளி விஷயமான ரச மில்லாச் சக்கையில் பின்னும் ஏதோ சத்திருக்கிற தெனப் பிரமித்து அது விஷயமாகப் பேச வருகின்றார். கண்ணொளியைப் பற்றி இது காறும் நடந்து வந்த வாதத்தையும் கடைசியாக வந்த பதி பசு பாச வாதத்தில் 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 69, 70, 71 வது பக்கங்களில் பேசித் தீர்மானித்த விஷயத்தையும் இவர் கவனித்திருப்பாராயின், மீண்டும் அவ்விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசமாட்டார். கவனிக்காமையால் பேச வருகின்றார். இனி அது விஷயமாக வாதிப்போமாக.

“யாதொரு பொருளை யாவன் ஒருவன் காணு மிடத்து, அந்தப் பொருளின் கண்ணே சூரியனி லிருந்து, அல்லது ஒளி யுடைப் பிற பொருளிலிருந்து புறப்படு மொன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படு மொன்றும் ஒருங்கு பதிந்து தொழிற்படுகின்றன வன்றோ? அங்ஙனம் புறப்படுவது ஒளியாயினு மாக; அங்கே பிரண்டு பொருள்கள் ஒருங்கே ஒருகானத்தில் ஒரேகாலத்தில் தொழிற்படுதல் உண்டா யில்லையா? உண்டென்பதை மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை. இம்மட்டே எமக்கு ஈண்டு வேண்டப்படுவது. அதாவது இரண்டு பொருள்கள் ஒரிடத் தமைதல் கூடு மென்பது. எனவே பிரமத்தின் பூரண வியாபகம், ஆன்மாவும் மாயையுமாகிய இவற்றது உண்மை

யால் சிந்திதும் தாக்கப்ப்படாது' என்கிறார். இவர் உண்டா? இல்லையா? என பொரு கேள்வி போட்டு, அந்தக் கேள்விக்குப் பதில் மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை என்கிறார். இஃதுண்மை யன்று ; எவரும் மறுக்க வல்லவரே யாம். அங்ஙனமாக 'மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை' யெனக் குகதாசர் ஏன் கூறுகின்றார்? 'அவர் பொய்ய ரன்றே' என்னின், பொய்ய ரன்றென்ப துண்மைதான். ஆனால் அவர் அவ்வாறு நெடுங் காலமாய் மனோ சங்கற்பஞ் செய்துகொண்டிருப்பவராகவின் அந்தச் சங்கற்பமானது தடித்துப் பல உருவெளித் தோற்றமாய்த் தோற்றி, சரிசரி யென்று சொல்லி யிருக்க வேண்டும். அதை மெய்யென நம் பிடியே 'மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை' யெனத் துணிந்து கூறினார். சூரியனிடத்தி லிருந்து ஒன்றும், கண்ணினிடத்தி லிருந்து ஒன்றும் என்கிறாரே யன்றி, அதை யொளி யென்று சொல்லமாட்டே மென்கிறார். ஒளி யென்று சோமசுந்தரநாயகர் முதலியவர்கள் சொல்லிப் பட்ட பாடு அவ ருள்ளத்தில் மிகு நன்றாய் அழுத்திப் படிந் திருக்கின்றது. அதுபற்றியே யொளி யெனது கூறுது ஒரு விதமாய் ஒன்று ஒன்று என ஜடையாய்க் கூறி விட்டார்போலும். சூரியனிடத்தி லிருந்து புறப்படும் ஒன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படு மொன்றும் ஆகிய வீர ண்டும் பொருளா? குணமா? தொழிலா? என்னு மிடத்து, 'இரண்டு பொருள்கள்' என அவரே எழுதி யிருக்கின்றமையின் பொருளென்று ஒத்துக்கொள்ளுகின்றவரானார். அவர் கூறுவதுபோல் இருதானங்களி லிருந்து வந்த இரு பொருள்கள் ஒரே காலத்திற் றொழிற்படு மென்பதை அங்கீகரிக்கினும், ஒரே தானத்திற் றொழிற்படு மென்பது மாத் திரம் பொருந்தாது. எவ்வளவு சிதிய பொருளாயினும் அதாவது பரமானுவாயினும் இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுங்கால் இரண்டிடத்திலிருந்தே கூடும். இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுமிடத்து ஒரு பக் கங் கூடி யேனைய பக்கங் கூடா. அணு விஷயத்தில் நமக்கு அதுபவ மில்லாதுபோயினும் பெரிய வருவினகண் பிரத்தியகூதமாய்க் காண லாம். இரண்டு கற்கள் ஒன்றோ டொன்று இடி படுதலான தொழிற் படுமானால், ஒரு பாகம் கூடி மற்றப் பாகங் கூடா திருப்பது கண்கூடு. இங்ஙனமே இரண்டு அணுக்கள் ஒன்றோடொன்று கூடிப் பொருந்து மானால் ஒருபால் கூடி மற்றப்பால் கூடா திருக்கவேண்டும். ஆதலால் கூடியுங் கூடாதிருக்கிற இரண்டு அணுக்கள் ஒருதானத்தி லிருக்கு மென்பது வெற்றுரையேயன்றிப் பொருளி லமைத்துக் காட்ட முடியாது. இரண்டு வீரர்கள் ஒருவரோ டொருவர் யுத்தமாகிய தொழில் புரிவார்களேயானால் இருவரும் ஒரே தானத்தினின்று தொழில் புரிவாரா? இவ்வளவு பொருத்த மின்மையைப் பேசிவிட்டு 'மறுக்கவல் லார் யாருமில்லை' யெனக் கூறுவது நன்றாமோ? பொருளன்று, குண மென்பாராயின், குணம் தனியே யிருத்தலும், ஒன்றி லிருந்து புறப் படுதலும், தொழிற் படுதலு மாகா. காக்கையின்க ணுள்ள கறுப்பும், கிளாப்பழத்திலுள்ள கறுப்பும் அப்பொருளினின்றும் தோன்றி, ஒரே

தானத்திற் றொழிற் பமொ? படா தன்றோ? ஆகலின் இவர் கூறிய ஒன்று ஒன்று ஆக விரண்டையுங் குண மென்று கூறுதல் கூடாது. தொழி லென்றாலும் ஷே தோஷங்களே யுண்டாம். ஆதலால் தொழி லென்றுங் கூறப்படாது. குணந் தொழில்களுக்கு முதல்களான குணிப் பொருளே கூழ்நெனச் சொல்லவேண்டும். பொருள் கூடுவது குற்றமென முன்னரே நன்கு விளக்கினுமாகலின், மீண்டும் பேசினதையே பேசவேண்டுவ தநாவசியமகாம்.

பின்னர் “கண் இருந்தவா றிருப்ப பொருள்களின் தோற்றம் அக் கண்ணில் பிரதிபிமித்தலால் அப்பிரதிபிம்பமே எமக்குக் காட்சி யுணர்வாய் அமைவது. இங்ஙன மின்றிக் கண்ணி லிருந்த யாதொன்று சென்று அப்பொருளைக் கவர்வதில்லை யென்பிராயின்; இஃதேல், எமக்குப் புலப்பவேனவெல்லாம் பிரதிபிம்பங்களையன்றிப் பொருள்களல்ல என்றபடியாகும். ஆமெனின், பொருட்டோற்றங்களெல்லாம் (கண்ணடியுட் டோன்றும் பிரதிபிம்பங்களை யொத்து, கண்ணுக்குள் ளேயனநிப் புறத்தே நிகழ்தல் கூடாதென்பது முடிக்கப்படும். இஃது அனுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுந்தானோ? பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்குள்ளா புறத்தா விடயமாவது? புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிறிதும் பொருந்தாதென்க” என் கிறார்.

இவர் ஐரோப்பிய ஜடநூலைப் படித்தார் போன்றவரேயா மன்றி யுண்மையில் படித்தவரன்று. ஏனெனின் இவர் அதைப் படித்தவர் போல் காட்டியும் அதனுண்மையை யுணர்ந்தாரில்லை. உலகப் பொரு ளிருந்தவா றிருப்ப அதை யாம் உணர்கின்றோ மில்லை. அப்பொருள் இந்திரியத்திற் சம்பந்தப்படவேதான் உணர்கின்றோம். யாங்ஙன மெனின் காட்டுதும், சத்தத்தைக் காற்றானது அடித்துக் கொண்டு வந்து செவியில் தள்ளச் செவியிந்திரியமும், அக்காற்று வாசனையைக் கொண்டுவந்து நாசியில் படுத்த நாசி யிந்திரியமும், காற்று முதலிய பொருள்கள் சரீரத்தில் பட அவற்றினை ஸ்பரிசு இந்திரியமும், நாவில் பொருள்கள் பட அவற்றை ரசனேந்திரியமும் அறிவுக்கு அறிவுறு த்துகின்றன. இவ்வாறே ரூபமானது கண்ணாடியைப் போன்ற கண் ணிற் பிரதிபிமிபிக்க, அதைக் கண்ணிந்திரிபமானது அறிவுக்கு அறி வுறுத்துகின்றது. அவ்வளவேயன்றிப் பொருள்கள் இருந்தவா றிருப்ப அவற்றினை இந்திரியங்கள் இருந்தவிடத்தினிருந்து அறிகின்றனவிலலை. அவற்றிலொன்றான கண்ணும இருந்தவிடத்தினின்று ரூபங்களை அறி வதில்லை; பிரதிபிமிபித்தவைகளையே யறிகின்ற தென்க. இதன்பேரில் ‘பொருட்டோற்றங்க ளெல்லாம்.....புறத்தே நிகழ்தல் கூடா தென்பது முடிக்கப்படும்’ என்கின்றன ரன்றோ? இவ்வாறுரைப்பது கூடாது. புறத்தே பொருள்கள்கிழாக்கால் கண்ணிற் பிரதிபிம்பித்தல் யாங்ஙனம் அமையும்? பிம்ப சூரிய னில்லாக்கால் பிரதிபிம்ப சூரிய

னுண்டாவனோ? 'இஃது அநுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுந்தானே' என வொன்று கூறுகின்றார். இந்த அநுபவம் பிரமையும் ஆராய்ச்சி யின் மையுமேயன்றிப் பிறிதில்லை. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணுள்ளவனென்பதும், சூரியன் பூமியைச் சுற்றுகின்றனென்பதும், கானல்நீருண்டென்பதும், பித்தனுக்கு இல்லாப் பொருள் தோற்றுவதும், இன்னு மிவை போலப் பலவும் பிரத்தியக்ஷாநுபவந்தான். அப்படி யிருந்தும் வேறு வித காரணங்களாலும், நூலாராய்ச்சியினாலும் அவைகளைப் பொய் யென நிரூபிக்கின்றோம். சில பொருள்களை யுண்மையாகவும், சில வற்றைப் பிரதிபிம்பமாகவும் அறிந்தால் பிரதிபிம்பத்தைப் பொய் யென்று தள்ளி, மற்றதை யுண்மையெனக் கொள்ளலாம். கண் அறிவ தெல்லாம் பிரதிபிம்பத்தையே யாதலால், குகதாசாது ஆசங்கை பயன் பெறு தென்க. 'பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்கு ள்ளா புறத்தா விடயமாவது?' என்கிறார். பொருள்கள் இரு விதமாய்த் தோற்றுகின்றன. ஒன்று யதார்த்தம், ஒன்று போலி. யதார்த்தத் தோற்றம் வெளியி லுள்ளது, போலித் தோற்றம் கண்ணி லுள்ளது. நமக்கு விடயமாவது யதார்த்தத்தோற்றமன்று; போலித்தோற்றமாம். 'புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிந்திதம் பொருந்தாதென்க' என்கிறார்.

பிரத்தியக்ஷம்: யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதமென மூவகைப் படும். அவற்றில் கயிற்றைக் கயி ரென்பது யதார்த்தம்; கயிரோ அரவோ என்பது சந்தேகம்; அரவென்பது விபரீதம். இவர் விபரீதப் பிரத்தியட்சத்தை யுண்மை யெனக் கொண்டவ ராகலின், யதார்த்தத்தை யுணர்ந்தன ரில்லை. தவிர யதார்த்தப் பிரத்தியட்சத்திலுங் குற்ற முண்டு. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணென்பது யதார்த்தப் பிரத்தியட்சமாயினும் வேறு ஏதாவினால் எத்தனையோ ஆயிர மயில் விஸ்தார முள்ள தெனத் தீர்மானிக்கின்றோம். பூமி யிருந்தபடி யிருக்கின்றது, சூரியனே சுற்றுகின்றனென்ப பரம்பரையாய் நெடுநாள் அநுபவத்தோடு அறிந்தும் பூமியே சுற்றுகின்றது; சூரியன் இருந்தபடி யிருக்கின்றனென வேறு காரணங்களால் நிச்சயிக்கின்றோம். ஆதலால் பிரத்தியட்ச மென்பதனுலேயே யுண்மை விளங்குமென்று சொல்லப் படாது.

‘பொருள்களில் வியாபிக்கும் ஒளி கண்ணுட் பிரதிபலித்தலால் அப்பொருட் டோற்றங்கள் எமக்கு விடயமாகு மென்போல், ஒளி பிரதிபலிக்கும் முகத்தால் அங்ஙனம் பிரதிபலிக்கும் ஒளி கண்ணுக்கு விடயமாகும் எனக் கொள்ளத்தக்கதன்றி, பிரதிபலியாத பொருளும் விடயமாகும் எனக் கொள்ளுமாறு எங்ஙனம்? இனி அதுவும் பிரதிபலிக்கும் எனக் கொண்டாலும், மேலே காட்டியபடி பொருட் டோற்றம் கண்ணுக்குள் என்றிப் புறத்து நிகழ்தல கூடாது. இது பிரத்தியட்ச வீரோதமன்றே! அப்படியல்ல, ஒளி பிரதிபலிக்கவே

கண் அவ்வொளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகிக்கு மென்பீரேல், அதுவே நாம் கூறுவ தென்க, கண்ணுனது ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகித்தற்கு அவ்வொளி வாயிலாக யாதொரு கருவியைச் செலுத்து மென்பதும், அக்கருவியும் ஒளியும் ஒருங்கே ஒன்றோடொன்று சேர்ந்து தொழிற்படும் என்பதும், எனவே இரண்டு பொருள் ஒர் இடத்துச் சமவாயித்தல் இனிது சாலுமென்பதும் முடிந்தபடியாமென்க” என்றார்.

சூரியனிலிருந்து வியாபிக்கும் ஒளி யெங்கும் பரவி அதன் பிரதிபலனம் கண்ணினும் வியாபிக்கின்றது. அப்போது தான் உலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்கின்றன. நமது உருவம் புகைப் படத்தில் பிரதிபிம்பிப்ப தெப்போது? ஒளி யுள்ளபோதன்றா? அங்ஙனமே யுலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிப்பதும் ஒளி யுள்ள போதுதான். ஒளி யில்லாக் காலத்துப் பிரதிபிம்பிக்கவே மாட்டாது. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளை யறிகின்ற தென்பது ஒளி வாயிலாகப் பிரதிபிம்பிக்கும் பிரதிபிம்பத்தை யறியுமென்பதே. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று யதார்த்தப் பொருளைக் கிரகிப்பது அவர் சம்மத மென்றார். இதனு லுண்டாகும் குற்றத்தைக் குகதாசர்க்கு விளங்க எடுத் துரைக்கின்றோம். ஒரு நாழிகை வழி தூரத்தி லுள்ள பொருள் ஒன்றை யறிகின்றோம். குகதாசர் சொல்வதுபோல் பார்த்தால் கண் ஒளி வாயிலாகச் சென்று அதை யறிகின்றதா யாகவேண்டும். கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் ஒருநாழிகை வழி தூர மிருக்கின்றது. கண், பொருளிருக்கிற விடத்துக்கும் செல்லவில்லை; பொருளும் கண்ணிருக்கிற விடத்தில் வர வில்லை. இங்ஙனமாகக் கண் அப்பொருளை யறிந்த தென்பது பொருந்தாது. கண்ணி னிடத்துப் பொருள் பிரதிபிம்பிக்கிற தென்னுங்கால், பிரதி பிம்பம் கண்ணி னுள்ளேயே பட்டு விளங்குவது பற்றிக் கண் ணித்திரியம் அறிதல் கூடும். இது யுத்தி யதுபவங்கட்கும் பொருந்தும். இப்படி யறிவதால் கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் தூரமென்ப தில்லாமற் போகின்றது. மற்ற இத்திரியங்கள் தூரப் பொருளை யறியாமல் தம்மிடத் துற்ற பொருளை யெப்படி யறிகிறதோ, அப்படியே கண்ணும் தம்மிடத்தற்ற பொருளை யறிகின்றமையால், எல்லா இத்திரியங்களும் ஒரு தன்மைப்பட்டுப் போகின்றன. நாம் நடக்கும்போது உள்ளங்காவில் ஒர் ஊசி படுமானால் அதை உடனே நரம்பின் வழிபாக அறிவு அறிகின்றது. காலுக்கும் ஊசிக்கும் வீசம் அங்குல தூர மிருந்தாலும் அது பட்டதாய் அறிவு அறிகின்ற தில்லை. இதற்குக் காரணம் காலின்க ணூசி படாமையே. படாமையால் நரம்பு, அறிவுக்குத் தெரிவிக்கக் கூடாமலிருக்கின்றது. இதனால் தன் பேரில் படாத விஷயத்தை நரம்பு அறிவுக்குத் தெரிவிப்ப தில்லை யென்றாயிற்று. இது நியாயமானால், கண்ணின்பேரில் படாத பொருளைக் கண்ணித்திரிய நரம்பு, அறிவுக்கு எப்படித் தெரிவிக்கும்? கண், தூரத்தி லுள்ள பொருளை யறியுமென்

ரூல் அந்தத் தூரப்பொருளுக்கும் கண்ணுக்கும் இடையில் வீடாமல் கண்ணிர்திரிய நரம்பு இருக்க வேண்டும். அப்படி யில்லையே. இல்லாத போது கண்ணுனது தூரத்திலுள்ள பொருளை யறியு மென்பது எங் வன மொவ்வும்?

இது நிற்க; கண் பொருளைக் கிரகிப்பதற்கு ஏதோ கருவியொன் றிருப்பதாகச் சொல்லுகின்றார். அந்தக் கருவி யின்னதென்று சொன் னு ரில்லை. இன்ன தெனக் காட்டாத கருவி யொன்றைத் தேடி வைத் துக்கொண்டு, அக்கருவியுடனே ஒளியுஞ் சேர்ந்து தொழிற்படு மெ ன்பதும், அவை இரண்டு பொருள்கள் என்பதும், இரண்டும் ஒரிடத் துச் சமவாயித்தல் அதாவது ஒற்றமைப் படுத லென்பதும் வெகு வியப்பா யிருக்கின்றன! கருவியோ இன்ன தென்று விளங்காமை யால் ஆகாயப் பூப்போ விருக்கின்றது; ஒளியோ பொரு ளல்ல; ஆஃது ஓர் குணம். இப்படி யிருக்க அவ்விரண்டும் சேர்வ தெப்படி? தொழிற்படுவ தெங்வனம்? இரண்டும் பொருளாதல் எவ்வாறு? ஒரிட த்தி விருத்தல் கூடுமா? ஒன்றாதல் அமையுமா? கண்ணுக் கொளியுண்டென்றாலுஞ் சரி, கண் தூரப்பொருளை யிங்கிருந் தறியு மென் றாலுஞ்சரி, பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அறியுமென்றாலுஞ் சரி, இன்னும் எவ்வித வுபமானங்கள் சொன்னாலுஞ் சரி, ஒரு பொரு ளின்கண் மற்றொரு பொரு ளிராதென்பது நிச்சய மாகின்றமையால், இவ்ரெடுத்த வாதம் பயனற்ற வீண்வாதமாய்ப் போயிற்றென்க.

“கண் இருந்துழி இருப்ப, ஒளி பொருள்தோற்றத்தைக் கொணர்ந்து கண்ணுட்புகட்டும் என்பீரேல்; ஒளிக்குப் பொருள்களை விளக்குதற் கமைந்ததோர் ஆற்றல் உண்டன்றி, அவற்றின் தோற்றத்தைச் சுமந்துகொண்டு திரிவ தோர் இயல் புண்டென்று யாருஞ் சொல்ல மாட்டார். இங்ஙனம் ஓர் இயைபுஉண்டேல் பொருள்களின் தோற்றம், அவை அமைந்து விளங்கும் இடங்களின் மாத்திரமன்றி, ஒளி யெங் கெங்குண்டோ அங்கங்கெல்லாம் காணப்படுதல்வேண்டும்” என்கிறார்.

ஒளி பொருள்களின்மேல் விழுந்தால் அப்பொருள்கள் சொச்ச பதார்த்தத்தில் பிரதிபிம்பிக்கும். திருட்டாந்தமாகச் சூரியன தொளி பட்ட பொருள்கள், எதிரி லுள்ள கண்ணாடியில் பிரதி பிம்பித்தல் கண்கூடு; ஒளிபட்டபோது நமது உருவம் புகைப்படத்தில் பிரதிபலிப்பதுங் கண்கூடே; ஒளிபடாவிடில் பிரதிபலியாததுங் கண்கூடே.

அதுபற்றியே சத்தமும் ஒளியும் ஒருவிதமா மெனப் பதார்த்த விஞ்ஞான நூலார் கூறுகின்றனரென்க. மலையின்பேரிலுள்ள சிறுவிளக்கையும், அதன் ஒளிபட்ட பொருளையும் நாம் அறியாமைக்குக் காரணம் அதன். னோர் ஒளி அல்லது பிரதிபிம்ப வொளி நமது கண்ணிற் படாமையே பிறி தில்லை யென முன்னரே கூறியுள்ளாம். பொருள் தோற்றம் எப்போது விடய மாகின்றதோ, அப்போதே பிரதிபிம்ப

வொளி கண்ணிற் பிரவேசித்திருக்கின்ற தென்னல் வேண்டும். இவர் சொல்வதுபோல் இயற்கையில் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பது உண்மையாய் அவ்வொளியே பிற பொருட்குங் கொடுத்து அறிவதாயின், பிறவொளிபடாத ஒரு பொருளை இருளி விருந்தே கண் அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையான் கண்ணுக்கு இயற்கையி லொளி யுண்டென்னும் தூர்வாதம் தூரப் போய்விட்டதென்க.

“கண்ணினுக் குள்ள தோர் ஒளியே பொருள்களிற் சென்று பற்றி அதனைக் கிரகிக்குமென்பது இனிது போதருமாமென்க” என்று கூறுகின்றமையால், கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளி யுண்டெனவும், அது பொருள்களிற் சென்று பற்றுகின்றதெனவும் விளங்குகின்றன. இதனோடு விளக்கொளியுஞ் சேர்ந்துவிட்டாலோ இன்னங் கண்ணுக் கொளி அதிகந்தானே. அதிக வொளி யுள்ள ஷைகண, ஒளி படாத விருளிலுள்ள பொருளைத் தாராளமாய் அறியலாமே. அங்ஙன மேன் அறிய வில்லை? சற்றுத் தூரத்திலுள்ள சிறு விளக்கை நாம் அறிவதும் பிரத்தியக்ஷம்; சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறிபாததும் பிரத்தியக்ஷமே. சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறிபாதது பிரத்தியக்ஷமாயிருக்க, ‘கண்ணினுக் குள்ளதோர் ஒளியே பொருள்களிற் சென்றுபற்றி அதனைக் கிரகிக்கும்’ என்று கூறியது எங்ஙனம் பொருந்தும்? எத்தப் பொருளை நாம் அறியக் கருதுகின்றோமோ, அத்தப் பொருள் நமது கண்ணிற் பிரதி பதிக்க வேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலிக்கிறதற்கு அப்பொருளின்கண் ஒளி படவேண்டும். அங்ஙன மின்றி யொளியுள்ள விடத்தில நமிருந்தாலும் பொருள்களின்பேரில் ஒளி படாவிடில் அப்பொருளை நாம் அறிய மாட்டோம். நாம் இருளி விருந்தாலும் ஒளிபட்டபொருள் நமது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்குமானால் அறியத் தடையிலலை. நமது கண்ணுக்கு ஒளியு மில்லை, ஒளியும் வேண்டாம். ஒளி யுள்ள பொருள் அல்லது ஒளிபட்டபொருள் கண்ணிற் பிரதிபலிக்கவேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலித்தாலும் கண்ணிற் திரிய ஏற்பு குற்றப்பட்டிருந்தால் உருவத்தை யறியமாட்டோம்.

“கண் ஒளி யுடைப் பொருளாயினும் அத னொளி சூரிய வொளியின்றி விபஞ்சக மாக மாட்டாது” எனக் கூறுகின்றார். இவ்விஷயம் அதிக விரிவாய்ப் பதி பசு பாச வாதத்தில் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இவர் பக்ஷத்தாரான சிவஞான சுவாமியார் “ஆகாயத்துக் குரிய சத்த குணம் வாயுவையினி விபஞ்சக மாகாமேபோலக் கண்ணொளியும் சூரிய ஒளியின்றி விபஞ்சகமாகாது” எனக் கூறியதை மறுத்து, ஷைபதிபசுபாசவாதநூலில் கூறுவது பக்கத்தில “ஆகாயத்திற்குச் சத்த குணம் இயற்கையென்பது நூற்பிரமாணம். இயற்கையேனும் வாயு முதலிய துணையிலவழிச் சத்த முண்டாத வில்லை. அங்ஙனம் கண்ணுக் கொளி இயற்கையா யுண்டென்பதற்குப் பிரமாண மேதுமில்லை. விளக்கு சூரியன் முதலிய இயற்கை யொளிப் பொருள்கள் உள்வழிக்

கண்ணுக் கொளியிருத்தலைக் காண்கின்றோம். அவையிலல்லா வழிக் காண்கிலேம். வாயுவாதித் துணையினால் ஆகாயத்தின்கண் சத்த முண்டாம். அவையிலல்லாவிடத்துச் சத்தகுணங் காண்கிலேம். காண்கிலேமேனும் ஆகாயத்திற்குச் சத்த குண முண் டென்பது சுருதியாதி நூற்பிரமாண மாதலினனும், வாயுவின் கண் ஆகாயம் நிறைந்திருத்த லினனும், ஆகாயத்தின் காரியம் வாயு வாதலினனும், கடத்திருப்ப பொருளா யிருப்பது எங்ஙனம் மண்ணே, அங்ஙனமே வாயுவாதிக ளுக்குப் பொருளா யிருப்பது ஆகாய மாதலினனும், மண்ணைவிட்டுக் குடமிராததபோல ஆகாயத்தை விட்டு வாயு இராமையானும், காரணத்தின் நன்மை காரியத்திற் குண்டென்னும் நியாயம் பற்றி னேரே காணப்படா விடினும் வாயுவீ னிட மிருப்பது கொண்டு ஆகாயத்தி னிடஞ் சப்பத முண்டென் றனுமானிக்க விட முண் டாதலானும், ஆகாயத்திற்கு வாயு அபின்ன மாகலினனும் ஆகாயஞ் சத்த குண முடைய தென அங்கீகரிக்கின்றும். அங்ஙனம் எவ்விதத்தினும் கண் ணுக்கும் விளக்கு முதலிய பொருட்கும் சம்பந்த மின்றே. இல்லாத போது கண்ணுக் கொளியுண்டென் றெவ்வாறு அங்கீகரிக்கலாம்?" எனக் கூறியதோடு இன்னும் அதே துணில் 40, 41, 42, 43, 44-ம் பக்கங்களிலும் அதைக் குறித்து விரிவாய்ப் பேசியிருக்கின்றோம். அவைகளை யெல்லாம் மறைத்து விட்டு "ஒரு பொருளின் குணம் பின்னொரு பொருளால் வியஞ்சகமாவ தெல்லாம், அவ்விரு பொரு ளும் ஒன்றிலொன்று கலப்புற்றிருத்தல் பற்றித்தானே? இல்லையாம்" என்று மாத்நிரங் கூடி, அதுவரையில் அவ்வாதத்தை வெனதுவிட்ட தாகச் சித்தாந்தப்படுத்துகின்றார். மது பகூதத்தை யணுவும் மறுக்க வில்லை யாதலால், அம்மதுப்பே இன்றும் ஐவருக்கு மதுப்பாயிற்று என்க. பிறர் சித்தாந்தத்தை மறுக்க வருபவர், அவர் கூறியவற்றை யெல்லாம் மறுத்த பின்னரன்றா தாம் சித்தாந்தஞ் செய்ய வேண்டு வது? நாம் ஆகாயத்தின்கண் வாயுவைத் தோற்றமாகவும், ஆகாயங் காரணமும் வாயு காரியமு மாகவும், வாயுவில் ஆகாயம் நிறைந்திரு ப்பது தோற்றத்தில் யதார்த்தம் நிறைந்திருப்பதுபோ லெனவும், இவ்வாறு சூரிய னொளி கண் னொளியைச் சொல்வதில் கண் காரண மாகவும் சூரியன் காரிய மாகவுமாகிக் காரணத்தை யன்றிக் காரியத்து க்குப் பொரு ளிலலை யென்றவாறு கண்ணைத் தவிரச் சூரியனுக்குப் பொரு ளிலலாமற் போமெனவும் இன்னு மிதை பொட்டி அனேக விஷயங்க ளெழுதி யிருக்க, ஆகாயம் வாயுவாகிய இரண்டையு முண்மைப் பொருளாகச் சொல்லிக் கலப்புப் படுத்துவதாக வரைவது நன்றாமோ? "கண் ஒளி யுடைப் பொருளா மாயின், அது சூரிய வொளி யின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல் வேண்டு மன்றே யென வாதித் தழியும் மது ஷேர்கள், சூரியன் ஒளியுடைப் பொருளா மாயின், அது கண்ணொளியின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல் வேண்டு மன்றேயென வாதித்துச் சூரியனுக்கு ஒளியில்லை யெனவும் வாதித்து

நிற்க மாட்டுவாரா? மாட்டார்! மாட்டார்!!” என்கிறார். இவர் மகா புத்திசாவி. அன்றி வாத சொருபியும் வாதப் புலியுமாம். இந்த வாதப் புலியினிடத்திற்குள் வாதஞ் செய்ய மற்றவர் கற்றுக்கொள்ள வேண்டும். இவர் கேட்கும் கேள்வி “சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளாமாயின் இருளையின்று யொளிசெய்தல் கூடுமா?” என்று கேட்டுக் கேள்வியோ விருப்பதோடு, குடிக்கூலிக்காரன் வீடு தன தென்று வீட்டுச் சிட்டுப் பிறப்பித்திக் கொள்வதுபோல விருக்கின்றது. கண்ணுக் கொளியுண்டென வொத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒத்துக்கொள்ளாவிடில் கண்ணையின்விச் சூரியனுக்கு ஒளியில்தென்றே தாபித்து விடுவார். வீட்டுக்குப் பூமி யாதாரமா யிருக்க, வீடும் பூமியும் இரண்டும் ஆதாரமெனக் கூறி, வீடு ஆதாரமானால் பூமியில்லாம விருக்குமா வென்று கேட்போர்க்குப் பதில், வீடின்றிப் பூமி நிற்குமா வென்று கேட்பதுபோல விருக்கின்றது. அங்ஙனங் கேட்போ ருளராயின் அவரோ யிக்குகதாசரா மென்க.

ஒரு பொருளுக் கிலக்கணங் கூறின் மற்றப் பொருளை நோக்காது கூறவேண்டும். ஸ்படிகத்துக்கு வெள்ளை நிறம் பிற பொருளை விரும்பாத இயற்கைக் குணம். மற்றப் பொருளை அறுசரித்துக் கறுப்பு முதலிய செயற்கைக் குணங்கள் தோற்றுகின்றன. அதனால் ஸ்படிகத்துக்குக் கறுப்பு முதலிய குணங்கள் சபாவமாமா? அப்படியே சூரியன் முதலிய வொளிப்பொருள் எல்லாக்காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படியிரு ளடைந் திருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் இரு ளடைந் திருக்கின்றது. சூரியன் முதலிய வொளிப்பொருளுள்ள காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படி யொளி பெற்றிருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் ஒளிபெற் திருக்கின்றது. அசனல் கண் இயற்கை யொளிப் பொருளெனச் சொல்லலாமோ? ஸ்படிகம் தனியே யிருக்குங்கால் வெண்மையாயும், கறுப்போடு சேர்ந்த போது கறுப்பாயும் இருக்குமானால் எதை யியற்கைக் குணமாகக் கொள்ளுகின்றோம்? வெள்ளையை யன்றி? அதனாலக் கண் தனியே யிருக்கும்போது இருளாயும் ஒளியோடு சேர்ந்தபோது ஒளியாயும் இருக்குமானால் அத் னுண்மையான இயற்கைக் குணம் இருளா? ஒளியா? இரு ளென்றே சொல்ல வேண்டு மென்பதாம். கறுப்புப் பொருளோடு சேர்ந்த போது காணும் கறுப்பு நிறமே ஸ்படிகத்துக்கு இயற்கைக் குணமானால், ஒளியோடு சேர்ந்தபோது காணும் ஒளியே கண்ணுக்கு இயற்கைக் குணமாம். சூரியன், தான் தனியே யிருக்கும்போதும், கண்ணோடு சேர்ந்தபோதும், சேர்ந்து நிற்கப்போதும் ஒளிமயமாகவே யிருக்கின்றது. கண்ணோ தனியே யிருக்கும் போது இருளாயும், சூரியனைச் சேர்ந்தபோது ஒளியாயும், சூரியன் விலகிய போது இருளாயும் இருக்கின்றது. இதனால் சூரியன் முக்காலத்தும் ஒளிமயம்; கண் ஒருகாலத்து ஒளிமயமும் இரண்டு காலத்து இருள் மயமுமாம். அவ்வொளிமயமும் சூரியனோடு சேர்ந்தபோது மாத்திரம் உளதாயின்

கண் உண்மையில் இருள்மயமா? ஒளிமயமா? இருள் மய மென்றே துணியத்தக்க தென்க. இங்ஙனமாகக் கண்ணொளி யில்லாதபோது சூரியனுக் கொளி யுண்டென வாதித்தல் கூடோ வெனக் கேட்பது எவ்வளவு துண்ணறிவு?

ஐயவ்ஹி புரட்டாசிமீ ககூவ பத்திரிகையின் கண், கண்ணி லிருந்து ஒளி புறப்படுகின்றதெனக் கூறுதற் கஞ்சி, வாளா 'ஒன்று' எனக் கூறி, அதன்பின் 'ஒளியாயினுமாக, மற்றி யாதாயினுமாக' என வரைந்த குகதாசர்: அவ்வச்ச மொழிந்து, ஐப்பசிமீ ககூவ பத்திரி கையில் "அவ்வொளி கண்ணிலிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல" எனத் துணிந்து கூறுகின்றார். இதற்குள் இவ்வளவு தைரிய முண் டானமைக்குக் காரணம் யாதோ அறிந்திலம். இன்னும் அவ்வாக்கி யத்தை முற்றும் ஆய்ந்திவாம்.

"இன்னமும், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது பற்றி யன்றே அவ்வொளி கண்ணி லிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல விரிவுற் றுச் செல்லு மென்றும், இவ்விரிவைக் குவித்தற்காகவே கண்ணாடி முதலிய கருவிகள் பாவிக்கப்படு மென்றும் விழிநூல் வல்லார் கூறு வது. தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி வாயிலாக நாம் ஒரு பொருளை கோக்கு மிடத்து அப்பொருள் எமக்கு இனிது புலப்படுவதும் இந்த நியாயம் பற்றியே யென்க. தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி முதலியன எமது கண் ணோடு சார்த்தப்படுதல் காரணமாக, அக் கண்ணினது ஒளியைக் குவித்துச் செலுத்தும் என்பதன்றி, தான் சென்று தீண்டுத லில்லாத பொருளின்க ணுள்ள ஒளியைக் குவிக்கு மென்று கோடல் சிமிறும் பொருந்தா தென்க" என்கிறார். தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடியில் தூரப் பொருள் பிரதிபிம்பிக்க, அது தனது இயற்கைக் குணத்தால் பெரி தாகக் காட்டுகின்றது. அது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அப்பிரதிபிம் பத்தைக் கண் ணறிகின்றது. இதுதான் தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடி யைப் பற்றிய விஷயம். இதை விட்டு ஏதேதோ மனத்திற் றோன்றிய விஷயங்களை யெல்லாம் பேசுகின்றார். ஐரோப்பிய தத்துவ சாஸ் திரிக ளிவ்விஷயத்தில் நன்றா யுழைத்துப் பரிசீலனை செய்திருக்கின்ற மையான், அவரது சித்தாந்தத்தை நன் குணர்த்து அவ் வழியே செல்லுதல் நன்றும். அதற்கு மாறாக இவர் ஒரு சித்தாந்தஞ் செய் யின் அது யுக்தி அதுபவ சம்மத மேல் அங்கீகரிப்பாம். அங்ஙன மின்றே; யாது செய்வது? "இனிச் சிலர் கண்ணி னிடத்தே சூரிய ஒளி பிரதிபலித்தல் காரணமாகக் கண்ணுக் கொளி யுண்டாதல் அன்றி, அதனுக்குச் சுவ ஒளியில்லை என்கிறார். அங்ஙன மாயினு மாக, அது கொண்டு எமக்கு எய்தற்பால தோர் குறையில்லை. சூரியனது சுவவொளியும் கண்ணினது இரவல் ஒளியும் ஒருங்கு வியாபித்தல் போலவே, பதி பசுக்களின் வியாபகமுமா மென்பது இனிது சாதி க்கப்படத் தக்கதாம். கண்ணொளி இரவல் ஒளியானது பற்றி, அது

மீட்டுப் புறத்தே விசுதல் இல்லை யென்பீரேல், இது ஒளி மாண்பறி யார் கூற்றா மென்க. ஓர் தீபத்தின் ஒளி பளிக்குத் தம்பத்தில் பிரதி பவிக்குங்கால், அங்ஙனம் அத்தம்பத்தில் பிரதிபலித்த ஒளி பின்னர்ப் புறப்பட்டு விளக்கொளியோடு கலந்து வியாபிக்கின்ற தன்றே ? இது பற்றி யன்றே தீபம் ஏற்றப் பெற்ற தோர் இருப் பறையின்க ணுள்ள ஒளியினும், அங்ஙனம் ஏற்றப்பெற்ற தோர் பளிக் கறையின்க ணுள்ள ஒளி மிகப் பிரபை கொண்டு சொலிப்பது ? எனவே கண் ணொளி சூரிய வொளியின் பிரதிபலினைமே யாயினும், அப்பிரதி பலினை வொ ள்யும் சூரியனது சுவ ஒளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமாம் என்பது செவ்விதற் போதருமாமென்க. இந்த நியாயத்தாற்றானே, ஒளியோடு ஒளி வியாபிக்கு மேயோ என ஆசங்கை நிகழ்த்துவாரும் சமாதானங் கண் டடங்குக்” என்கிறார்.

இதில் கண்ணிற்கு ஒளி யில்லையாயினும் சூரியவொளி கண்ணிற் குட் புகுந்து வொளி தருங்கால் மற்றச் சூரிய வொளியோடு கலந்து வியாபிதசல்போலப் பதி, பசு, பாசங்களுடன் வியாபிக்கின்ற தென் கிறார். ஒளி யென்பது பொரு ளல்ல வாயினும் தமது மாயாவாததுவித மதத்தை ஸ்தாபித்துக் கொள்ளும் நிமித்தம் இவர் பொருளாக்கிக் கொண்டாலும் உண்மையில் அது பொரு ளாகாது ; குணமேயாம். அந்தக் குணம் ஒரு குணியைச் சார்ந்திருக்குமே யன்றித் தனியே யிராது. இராத போது அந்தக் குணத்தை அபின்னமாக வுடைய பொரு ளொன் றிருக்கவேண்டும். ஒளியானது சூரியனிடத்திலிருந்து புறப்படுகின்ற தென்னுங்கால் அவ் வொளிபோடு கூடிய பொருளே புறப்பட்டிருக்கவேண்டும். குணியின்மிக் குணம் தனியே யிருத்தல் கூடா தென்ப தியாவரும் ஒத்துக்கொள்ளத் தக்கதே. பொருள்கள் எவ்வளவு துட்ப அணுவா யிருந்தாலும் அணு முன் பின் இடை பக் கங்களான அவயவ முள்ள தாகலின், அவ் வணு ஒன்றோ டொன்று புணருமிடத்து ஒரு பால் புணர்த்த ஏனையபால் புணரா வென்க. புணராதபோது இரண்டு அணு ஒரு இடத்தின்க ணிருத்தல் கூடாது. அடுப்பில் காப்ச்சும் நீரானது நீராவியாய் ஒன்றன்பின் னொன்றாய்ப் புறப்பட்டு ஒன்றோ டொன்று கலப்புமின், அக் கலப்புப் பினைக் கலப்பே யன்றி அபின்ன கலப் பன்று. அந் நீராவி அணு ஒன்றோ டொன்று கூடுங்கால் ஒருபால் கூடி யேனையபால் கூடா. கூடாக்கால் ஒரு அணு உள்ள விடத்தில் பிறி தொரு அணு இருத்தல் கூடாது. இங்ஙனமே சூரிய னிடத்தி லிருந்து புறப்பட்ட வொளி அணுக்கள் கண்ணினுட் புகுந்து வெளிப்பட்டு, அப்படிப் புகாத அணுக்களோடு கூடுங்கால், அவ்வவ் வணுக்கள் ஒன்றிருத்த விடத்தில் மற்றொன் றிராமல் யாவும் வேறு வேறு ஸ்தானத்திலேயே இருக்க வேண்டும். இங்ஙனமே பதி பசு பாசங்கள் வேறு வேறு இடத்தில் இருக்கின்றன வாய், பதி அபரிபூரணப் பொருளாகும். “இனிச் சூரிய வொளி யணு யாதொன்றுள்ள இடத்தில், கண்ணொளி யணு யாதொன்று சென்று

அந்த இடத்தை அடக்கியிருத்தல் எங்ஙனம் எனவும் சிலர் வினாவுவாராயினர். இவர் எல்லாம் ஒளியையும் ஓர் மூர்த்தப் பொருளென மயங்கி மோசம்போகின்றார். ஒளி, சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம், நீளம், அகலம், கனம் முதலிய பிரமான வரையறையிலலாத அமூர்த்தங்க ளென்பது சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படத் தக்கது. ஒளியனுக்களென்று கூறப்படுவன வெல்லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குணமாகக்கொண்ட அனுக்களன்றித் தாமே ஒளியாவன வல்ல. ஒளி ஓர் மூர்த்த மாயின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றன போது நிறையளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாதபோது குறைந்தும் இருத்தல் வேண்டும். இங்ஙன மில்லாமையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்பதும், எனவே கண்ணொளியும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமா மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டுகொள்க" என்கிறார்.

ஒளியை மூர்த்தப் பொருளென மயங்குவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இது என்ன அநியாயம்! ஒளி யென்பது குண மென விவரநியாதுபோன மருள் இவரிடத்திற் குடிக்கொண்டிருக்க, ஒளியைக் குணமெனவும் பொரு ளன்றெனவும் இலக்கணத் தருக்க முதலிய பொது நூலின்படி கொண்டிருக்கும் தெளிவுள்ள பிறரை மயங்குவதாய்ச் சொல்வது நீதிதானோ! ஒளியென்பது ஓர் பொருளின்குணம்; மூர்த்தமென்பது மோர் பொருளின் குணம். இவ்விரண்டும் பொருளின்கண் குணமாயிருக்கின்றன. குணம் குணியி னிடத் திருக்குமே யன்றித் தனித்திராது. அங்ஙனமாக வொரு குணமான வொளி மற்றொரு குணமான மூர்த்தத்தைப் பெற்றிருத்தல கூடுமோ? ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தைப் பெற்றிருப்பதாக எந்த அத்வைத நூலிலேனுங் காட்டுவாரா? அத்வைதிகள் சொல்லி யிருப்பதாகவேனுஞ் சொல்வாரா? அங்ஙன மொன்றுமில்லா திருக்க, அவ்வாறு சொல்வதாகக் கற்பித்துக் கொண்டு, அதனால் அவர்கள் மயங்குகின்றார்களென்று சொல்வது நடு நிலையுடையார்க் கழகாமா? ஒளி யென்பது குண மெனவும், அது ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், மூர்த்தமென்பதும் ஓர் குண மெனவும், அதுவும் ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், குணத்தின்மேல் குண மிரா தெனவும், ஒரு குணி பல குணங்களைப் பற்றி யிருக்கு மெனவும், ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தையும் பற்றி யிரா தெனவும், அவ்வாறு ஒளியாகிய ஒரு குணம் மற்றொரு குணமான மூர்த்தத்தைப் பற்றி யிரா தெனவும், அதோடு குணியின்றிக் குணம் தனித்திரா தெனவும் சொல்வது இலக்கணத் தருக்க முதலிய இலவுகிகப் பிரத்தியக்ஷப் பொது நூல்க ளானமையானும், அவை வேதாங்க உபாங்க மானமை யானும் அவற்றைக் கடத்து பேசுதல் யார்க்கும் நியாயமன்று. அங்ஙனமே அவற்றினுக் குட்பட்டு அத்வைதிகள் பேசக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றார்கள்.

பிறர், ஒளியை மூர்த்தப்பொருளென மயங்குகின்றன ரென்பதால், இவர் அமூர்த்தப் பொருளெனத் தெளிகின்றனரென்று ஏற்படு

கின்றது. அமூர்த்தப் பொரு ளென்று சூகதாசர் கூறிய வாக்கியத்தை முன்னருங் காட்டி யிருக்கின்றோம். இதில் ஒளியை அமூர்த்த மென்ப தொருகுற்றம், பொருளென்பது பிறிதோர் குற்றம். மூர்த்தம் அமூர்த்தம் என்பவற்றின் பொருள் உருவம் அருவமாம். இவ் விரண்டும் குணம். குணம் குணியைப் பற்றி யிருக்குமே யன்றி, குணம் மற்றொரு குணத்தைப் பற்றி யிராதென முன்னரே கூறினும். ஒரு குணமான வொளி, மற்றொரு குணமான அமூர்த்தம் அல்லது அருவத்தை யெப்படிப் பற்றும்? இலவுகிகமும், பிரத்தியக்ஷமும், சகவதேச மதஸ்தருக்குப் பொதுவுமான இலக்கண தருக்க முதலிய நூல்களின் வரம்பு கடந்து பேசும் இவரா வேதாகம சாஸ்திரங்களுக்குட்பட்டுப் பேச அதிகாரி யாவர்? ஒளி சூடுகளைப் பதார்த்த மென்றும் பொருளென்றுங் கொள்ளுகின்றாரென முன்னரே யெடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்ற மன்றோ? இங்கும் அதை யறுசரித்தே கூறுகின்றார். 'ஒளி சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம் நீளம், அகலம், கன முதலிய பிரமாண வரையறை யில்லாத அமூர்த்தங்க ளென்பது சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படத் தக்கது' என்கிறார். ஒளி சூடு முதலிய குணங்களை யுடைய பொருளுக்கு மூர்த்தா மூர்த்தங்கள், அகாவது உருவம் அருவம் கூறவேண்டுமே யன்றி, ஒளி சூடு முதலிய குணத்தினுக்கு உருவம் அருவம் கூறப்படா. ஒளி சூடு இவற்றினைக் குணமாகப் பெற்ற குணிப் பொருள் வரை யறை யுள்ளதே யாம்; அதனோடு நீளம், அகலம், கனமு முள்ளதேயாம். எரிகிற கட்டையிலு் ஒளி சூடு ஆகிய விரண்டு குணங்க ளுள்ளன. அக்கட்டை நீளம், அகலம், கனங்களைப் பெற்றிருக்கின்றது கண் கூடு. குணியில் குணம் அடங்கி யிருக்கின்றமையின் குணியின் வரையறை குணத்துக்கு முள்ளதே யாம். பதி பசு பாசங்கள் தனித்தனிப் பொருளெனக் கூறும் மாயா வாத துவிதிகட்கு ஒளி சூடு இவற்றினை அபேதமாகப் பெற்ற ஏக அக்கினிப்பொருள் திருட்டாந்தம் எங்ஙனம் பொருந்தும்? இவர்கள் உபமேயத்திற் சொல்வது தனித்தனிக் குணங்களுள்ள மூன்று பொருள்கள். அதற்கு உவமானங் கூறுவதோ இரண்டு குணங்களைப் பெற்ற ஒரே பொரு ளாம். உவமேயப்படி யுவமான மில்லா ஆபாசத்தை யெழுதிவிட்டு, சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படும் என்று வரைகின்றார். இஃ தென்கொலோ! 'ஒளி யணுக்கள் என்று கூறப்படுவன வெல்லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குணமாகக் கொண்ட அணுக்க ளன்றித் தாமே யொளியாவன வல்ல' என்கிறார். அணுக்கள் ஒளியைக் குணமாகப் பெற்றபோது தாமே ஒளி யாகாவோ? தித்திப்பைக் குணமாகப் பெற்ற சர்க்கரை, தித்திப் பாகாதோ? வெண்மையைக் குணமாகப் பெற்ற பால், வெண்மையாகாதோ? சடத்தைக் குணமாகப் பெற்ற மாயை, சடமாகாதோ? சத்து, சித்து, ஆனந்தம் இவைகளைக் குணமாகப் பெற்ற துரிய சிவம், சச்சிதானந்த மாகாதோ? இவ்விடத்தில் ஒளியைக் குணமாகப் பெற்றது அணு வென விவரே யொத்துக்

கொண்டமையான் முன் பின் இடை முதலிய வுறுப்புக்களைப் பெற்ற அணு, ஒன்றி லொன் றிராதென்பது நிச்சயமாய், ஒருபொருளில் மற்றொரு பொரு ளிராதெனல் சித்தாந்தமாயிற்று. “ஒளி ஓர் மூர்த்தமாயின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றுளபோது நிறையளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாத போது குறைந்தும் இருத்தல் வேண்டும். இங்ஙன மில்லாமையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்பதும், எனவே கண்ணொளியும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமா மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டு கொள்க.” என்கிறார். ஒளியை யபினைமாக வுடைய பொருள் அணு வென இவரே யொத்தக்கொண்டமையானும், அணு வென்பது உறுப்புள்ளதாகவினும், உறுப்புள்ள இரு அணுக்கள் இரண் டிடத்திலிருக்குமே யன்றி ஓரிடத் திரா வாகவினும், ஒளியை யுடைய பொருளுக்கே மூர்த்தா மூர்த்தஞ் சொல்ல வேண்டுமாகலானும் இரண்டுபொருள் ஓரிடத்திருக்குமென்கை அவல சித்தாந்தமா மென்க. ஒளிக்கு நிறை யில்லைபென ஐரோப்பியர் கூறுகின்றனர். இது இவருக்கு வெகு சாதகம்போல எடுத்துக் கூறுகின்றார். நிறையில்லாவிடில் ஒரு இடத்தில் இரண்டு பொருள் இருக்கலாமோ? இருக்கலா மென்பதற்கு நியாயமென்ன? இவரே யொளிப் பொருளையணு வென வொத்துக்கொள்ளுகின்றார். ஏது அணுவோ அது உறுப்புள்ளதாகும். ஏது உறுப்புள்ளதோ அது ஒன்றோடொன்று ஒரு பக்கங் கூடி மற்றப் பக்கங் கூடாவென்பதற்குப் பிரத்தியக்ஷப் பொருள்க ளெல்லாம் சாக்கி பகரும். இதைக்கொண்டே யொளி அணுக்க னிடத்தும் அநுமானித்துக்கொள்ளலாம். நிறை யற்ற பொருள்கள் ஒன்றி லொன் றிருக்கு மென்கை காட்சி அளவையா? அநுமான அளவையா? அநுமான அளவையென்றாலும் அதற்கும் காட்சி அளவை வேண்டும். அது எந்த அளவைக்கும் இணங்காமையால் கொள்ளத் தக்க தன்று. அதி குட்சும முள்ள தராசிலும் ஒளிக்கு நிறை காணப் படுவ தில்லை யென்ப துண்மையே. இசனல் அது மிகு துட்பமெனத் தெரிகிறது. இதற்கு வேறு நியாயமு முண்டு. வாயு சலிப்பது ஒளிக்கு எப்படி ஏதுவோ, அப்படியே, ஈதா (Ether) என்னும் நுண்ணு வின் சலனமே ஒளிக்கு ஏதுவென ஐரோப்பிய சாஸ்திரிக ளுரைக்கின்றார்கள். அந்த நுண்ணு காட்சி யளவை யன்று; அநுமான அளவையா லுண்டெனத் துணியப்படும். அது எங்கும் வியாபித்திருக்கின்றமையின் நிறுக்கும் தராசிலும் அதன்மேலும் இருக்கின்ற தென்று சொல்ல வேண்டும். அதன் சலனமே யொளி யென்கின்ற மையின், சலனத்துக் கிடமான அணு நிறுப்பதற்கு முன்னும் நிறுக்கும்போதும் தராசில் நிறைந்தே யிருக்கின்றது. ஒளியை நிறுக்கும் போது தராசில் புதிதாய் ஒன்றும் வரவில்லை; முன்னிருந்த அணுக்களே யிருக்கின்றன. முன்னிருந்த அணுக்களின் சலனமே யொளியாகவின் புதிதாய் வந்த பொருள் ஏது மில்லை. நிறுப்பதற்குமுன் அங்கிருந்த ஈத ரென்னும் அணுவை நீக்கித் தராசைத் தடை கட்டிப்

பின் ஒளியை விட்டு நிறுத்தால் எடை அதிக மிருக்கலாம். அப்படி முன்னிருந்த ஈதரை நீக்குவதற்குச் சாத்தியமாமா? அது கண்ணுக்குப் புலப்படுகின்றதா? புலப்பட்டு நீக்கினாலும் நீக்கின அதே கண்ணத்தில் அடுத்த விடத்தி விருக்கும் ஈதர் வந்து சூழ்ந்து கொள்ளுமே. வாயுவை வேண்டுமானால் வாயுச் சாம்பியைக்கொண்டு ஒருவகையாயிழுக்கலாம். அப்படி ஈதரையிழுக்க முடியாதென ஐரோப்பிய சாஸ்திரிகளெல்லாம் சோதனை செய்து பார்த்துக் கைநழுவு விட்டார்கள். இதுதான் நிறை யில்லாமைக்குக் காரணம். இது அநாவசியகமான வாதமாயினும் குகதாசர் இதி லேதோ தமக்குச் சத்துளதென மயங்கிப் பேச வந்தமையின் அதற்கும் பதி லுரைத்தாம். இரண் டொளி அணுக்கள் ஒரு இடத்தி விருக்கின்றன வென்பதற்குச் சூரியன் கண்ணாகிய இரு பொருளை யேன தேடவேண்டுமே? உலகில் பரவி யிருக்கும் ஒளிகளில் ஒன்றிலொன் றிருக்கின்றதெனச் சொல்லிவிடலாமே. அவ்வளவுகூட வேண்டிய தில்லையே. உலகில் ஒளி யற்ற இரண் டணு ஒரு இடத்தி விருக்கக் காட்டிவிட்டால் போதுமே. அணு பிரத்தியக்ஷ மில்லை யென்றால் இரண்டு மனிதரை யொரு இடத்தில் வைத்துக் காட்டிவிடலாமே. இதை விட்டு ஒளி “ஒளியெனக் குணத்தைச் சொல்லி யென்ன பயன்? நமக்குப் பொருள்தானே வேண்டும்.

சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளை யாயினும், அவ் வொளியை எமக்கு உணர்த்துவது எமது கண்ணின்க ணுள்ள ஒளியே யாம்” என்கிறார். கண் ணிந்திரிய ரம்பு கெடுதி யுறுமாயின், சூரிய வொளி கண்ணில் கண்ணாய்ப் பிரதி பவித்தும் உருவங்களை யுணர்தல் கூடா மையின், சூரிய வொளியைக் கண்ணொளி யுணர்த்துமென்பது பிழையேயாம். “சூரிய வொளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவரவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது” என்றார். இதுகாறும் பேசி வந்ததை யனுசரித்து இதற்குப் பதில் கூறுவது யாதெனின், சூரியவொளி சூரியனுக்கும் கண்ணுக்கும் மற்றப் பொருள்களுக்கும் பயன் படுவது; கண்ணுக் கொளியின்மையின் கண், தனக்கும் மற்றவற்றுக்கும் பயன்படுவதில்லது என்க. “சூரிய வொளி பொருள்களில் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயினும், அங்ஙனம் ஓட்டம் பெற்ற நிலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகித்தாலன்றி, அங்கிலை எமக்குப் புலப்படுதல் கூடா தென்பதை யுகித்துணர்ந்தால், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது செவ்விதற் புலப்படுமாம்” என்றார்.

ஒளியினை யுணர்த்துவது சூரிய வொளியு மன்று, கண் ணொளியு மன்று; பின்னை யாதெனின், கண்ணிந்திரிய ரம்பா மென்க. சூரிய னும் ஒளி செய்கின்றான்; கண்ணும் குற்ற மில்லாமல் சுத்தமாய்ச் சூரிய வொளியைப் பிரதிபலிக்கச் செய்து கொள்ளுகின்றது. அவ்வாறிருந்தாலும் கண் ணிந்திரிய ரம்பு கெடுது மாயின், அமிவு ஒளியை

அறிவதில்லை. ஆதலால் சூரிய வொளி கண்ணிற் பிரதிபலித்த காலத் தும் கண்ணிந்திரிய நரம்பு கேடுமாயின், ஒளியையேனும் ஒளிபட்ட பொருளினையேனும் அறிவுக்கு உணர்த்துவ தொன்றுமில்லை யென்க. அப்போது அறிவு ஒளியையேனும் ஒளிபட்ட பொருளையேனும் அறி தல் செய்யாது. சூரிய வொளியை யுணர்த்துவதனால் கண்ணுக்கு ஒளி யுண் டென்கிறார். உணர்த்துவது காரணமாக ஒன்றின் நன் மையை மற்றொன்றின்மே லேற்றலாங் கொல்லோ ! தூரத்திலுள்ள கப்பலைத் தூரநிருஷ்டிக் கண்ணாடி யுணர்த்துமாயின், கண்ணாடி கப்ப லாய் விடுமா? கப்பலின் நன்மையினை யேனும் பெறுமா ? அறிவுக்கு நேரே யுணர்த்துங் கண்ணிந்திரிய நரம்பே ஒளிப்பொருளாகாதபோது கண்ணா வொளிப் பொருளாகப் போகிறது? 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவ்வவர் சட்டக உணர்ச் சிக்கே பயன் படுவது' என்றதனால் அததற்குத் தனித்தனியே யொளி யுண்டென் றாகின்றது. அங்ஙன் மாயின் சூரியன் பிற வொளியை விரும்பாது, எங்ஙனம் ஒளி செய்கின்றானோ, அங்ஙனமே கண்ணும் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்தல் வேண்டும். அவ் வாறு ஒளி செய்வ துண்மையாயின் இருட்போதில் கண் ஒளி ரூபமா யிருந்து பொருள்களை அறிய வேண்டும். மத்தாப்பு ஒளி ஊரெங்கும் ஒளிசெய்வது; வீளக்கு வீடுவரையில் ஒளி செய்வது. அப்படியிருந்தும் அவ்விரண்டும் ஒன்றின் ஒளியை ஒன்று பெறுது தனித்தனியே ஒளி செய்கின்றது. அவ்வாறு, கண் கண்வரையிலாவது சூரியன் முதலிய வொளிப் பொரு ளில்லாக் காலத்து ஒளி செய்கின்றதா? இல்லையே. அங்ஙன மாகக் 'கண் ணொளி அவ்வவர் சட்டக உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது' எனச் சொல்வது பொருந்தமா? கண்ணினுக்கு ஒளி இருப்பது உண்மையாயின், 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண் ணொளிக்கும் பயன்படுவது' எனக் கூற வேண்டிய ஆவசிய மேன்? மின்மினிக்கு மற்றொரு ஒளி பயன் படுன்றதா? இல்லையே. மின்மினிபோல இயற்கை யில் ஒளி யுண்டா மாயின், கண் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்யலாம். அங்ஙனம் இன் றென்பதற்குச் சாட்சி இருட் காலத்தில் கண் குருட்டுக் தன்மையைப் பெற்றிருத்தலே யாம். 'சூரிய ஒளி பொருள்களிற் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயி னும், அங்ஙனம் ஓட்டப் பெற்ற லீலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகித்தாலன்றி, அந்நிலை எமக்குப் புலப்படாது' என்றதின் ஆபாசம் வருமாறு: கண்ணுக் கொளி யிருப்பது யதார்த்த மாயின் கண்ணே பொருள்களை யறியலாமே. சூரியன் இருளை யோட்டுகிற வரையில் பார்த்துக்கொண் டிருப்பானேன்? கண் சிறிய வரு வாகலின் அவ்வா றிருளை யோட்டா தென்னின், சிறிய வருவுக்குத் தக்கபடியே சிறிய ஒளியேனு மிருக்கு மன்றா? அப்போ ததற் கியைந்த இருளினே யோட்டலாமே. மின் மினியின் ஒளிக் கியைந்தவாறு இருள் ஒகின்ற தன்றா? அவ்வாறு கண்ணுக் கியைந்த வாறேனும் இருள் ஓடக்

காண்கிலமே. எள்ளிருட் காலத்தில் ஓர் பொருளைக் கண்ணுக் கருகில் காட்டினாலும் அங்குள்ள இருளை யோட்டி அப்பொருளைக் கிரகிக்க வில்லையே. இங்ஙனமாகக் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பதை யெவ்வாறங்கீகரிக்கப்படும்?

குணி குணத்தில் வியாபகமாமே யன்றி ஒரு குணியின் குணத்தில் மற் றொரு குணியின் குணம் வியாபகமாகாது எனவும், சுண்ணமானது தனது குணமான வெண்மையில் தான் வியாபகமாமேயன்றித் தனக் கன்னியமான மற் றொரு குணியான பாலினது வெண்மையில் தான் வியாபகமாகா தென வும் இன்னும் இவ்வாறு பல பல விதமாய்க் காட்டி, ஷை பதி பசு பாச வாதம் சக, சஉவது பக்கங்களில் மறுத் திருக்கின்றோம். அதற் கிவர் வாதம் சக, சஉவது பக்கங்களுக்கே. அது இது:— “கண் ணொளி விளக் கொ டுறும் ஆபாசத்தை நோக்குங்கள். அது இது:— “கண் ணொளி விளக் கொ ளிக் கொல்லாம் ஓர் ஓர் பொருளின் குணங் ளாதவின், அவை தம்மிற் கலந்து வியாபித்தல் கூடுமென்றும், பதி பசுவும் இங்ஙனமாய் குணப்பொ ருள்கள் அன்மையின் அவை அவ்வாறு வியாபித்தல் கூடாதென்றும் ஓர் ஆற்றா நியாயஞ் சாற்றத் துணிவர். வியாபகஞ் சித்திப்பது குணத்வம்பற்றி த்தானோ? இந்த நியதி யில்லாத போது இக்குண குணித விஷயத்தை இங்கே விருதாவிற்கொண்டிருப்பது மோர் வீண் செயலாம் என விடுக்க” என் பதே. இதில் நமது சித்தாந்தத்தை யென்ன மறுத்தார்? ஆற்றா நியாய மென்றனரே யன்றி, இன்ன வகையால் ஆற்றா நியாயமெனக் காட்டினரா? இவரது தப்புக் கொள்கைக்கு ஒத்து வாராதன யாவும் வீண் செயலே யாக் கும். இங்ஙன மாயின் கிறிஸ்து மதம் முதலிய மதங்களை இவர் மறுக்கப் போவ தென்னோ? அவர் இவரை அங்ஙனம் கூறாரோ?

“கண் ணொளியுடைப் பொருள் என்பது பற்றி யன்றே நமது கடவுளார்க் குச் சோம சூரியாக்கினிகள் மூன்று விழிகளாயின?” என்கிறார். பரமசிவ னுக்குச் சூரியன் சந்திரன் அக்கினியாகிய மூன்றும் கண்கள்தான். அவற்றில் சூரியனும் அக்கினியும் இயற்கை யொளிப்பொருள்கள்; சந்திரன் செயற்கை யொளிப் பொருள். இதனால் இவரது கட்சிக்கு வந்த ஆதாய மென்ன? இவருக்கு ஏதேனும் சூரியனும் தேயுவும் கண்களா யிருக்கின்றனவா? ஒரு வேளை பரமேசுவரனுக்கு இருப்பதபோல் சந்திரன் இவருக்குக் கண்ணா யிருந்தாலும் அச்சந்திரன் சூரியன் தொளியைப் பெற்று ஒளி செய்கின்றா னதலால், இப்போதுள்ள இவரது செயற்கை யொளிக் கண்ணுக்கும், சந்திர னுக்கும் ஏதும் பேத மில்லையென்ற நிக. “கண் ணொளியே மோனக் கரும் பே என்றார் பெரியோரும்” என்றார். “கண் ணொளியே” என்று மாத் திரஞ் சொல்ல வில்லை; “மணியின் ஒளியே” என்று கூடச் சொல்லி யிருக்கின்றார் கள். மணி யானது கண்ணாடியைப் போன்ற தோர் சொச்சப் பொருள். அக் கண்ணாடியானது இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும், ஒளி யுள்ளபோது ஒளியாயும் இருப்பதபோல மணியும் இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும் ஒளி யுள்ள காலத்தில் ஒளியாய் யிருக்கின்றது. கறுப்புப் பட்டானது ஒளி யுள்ளபோதும் ஒளி செய்வ தில்லை. இதுதான் மணிக்கும், கறுப்புப் பட்டுக் கும் உள்ள வித்தியாசம். மணியானது ஒளி யுள்ள போது ஒளி செய்வதா யிருப்பதால் ‘மணியின் ஒளியே’ எனச் சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். அங்ங் னமே கண்ணும் மணியைப் போன்ற தோர் கிரீமலப் பொரு ளாகவின், ‘கண் ணொளியே’ யென்று சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். ‘மணியி னொளியே’

என்றதனால் எங்ஙனம் மணிக்குச் சுபாவ வொளி யின்றோ, அங்ஙனமே 'கண்ணொளியே' என்றதனாலும் கண்ணுக்குச் சுபாவ ஒளி யின்றென்க.

“இக்கண்ணொளி விளக்கொளி விஷயத்தை யுள்ளபடி விளக்குவதுண்டாயின் சித்தாந்த மகத்துவம் செவ்வே புலப்படும்” என்கிறார். இதுவரையில் இவரது சித்தாந்த மகத்துவம் புலப்பட்ட விர்தை மிகப் பெரிதாகலான், இனி இதுவிஷயமாக வாயைத் திறக்காதிருப்பதே கௌரவமா மென்க. சுருதி யுத்தி அனுபவ விரோதமாய்ப் பேசிவிட்டதே சித்தாந்த மகத்துவ மாயின், அப்படிப்பட்ட மகத்துவத்தை இருப்புப் பெட்டியில் வைத்துப் பத்திரமாய் வைத்துக் கொள்வதே நலம். வெளியில் விட்டாலோ கண்ணொளி விளக்கொளி வாதம் எவ்வளவு மகத்துவம் பெற்றதோ, அவ்வளவு மகத்துவந்தான் பெறும். “இது பற்றியே ஆன்மங்களும், சிவமும் ஏகமு மன்று, தவிதமு மன்று, அத்துவிதம் என்று சிவாகமங்கள் சாற்றுவது. அதாவது ஆன்மாவும் சிவமும் இரண் டன்மை சாதிக்கத் தக்கன வன்றி இரண் டன்மை சாதிக்க தக்கன வன்றும்” என்கிறார். இரண் டொளிப் பொருள்கள் ஒன்று மன்று, இரண்டு மன்றென ஆனபோ தன்றோ, இவரது தப்புக் கணித சித்தாந்தம் நிலைக்கப் போகிறது? அத்தைதிகள சுருதி யுத்தி அனுபவங்களால் அத் தைத்தை ஸ்தாபிக்க, இவர் சுருதிப் பிரமாணத்தால் தீர்மானிக்கிறதாய் முன்னர்க் கூறி, இப்போது ஆகமம் அதிலும் ‘சிவாகமங்கள் சாற்றுவது’ எனக் கூறினார். சிவாகம முடிவான சிவஞான போதப்படி அத்தையே யுண்மை யென ஷை சூத்திரத்தையும், அதற்குச் சரியாகச் சுருதி புராணத் திலையும், யுத்தி அனுபவங்களையும் எடுத்துக் காட்டி, ‘ஓர் இந்தி’ என்பவர் ‘தவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்னும் தவித சைவ கண்டன நூலில் 57, 58, 59, 60 - வது பக்கங்களில் கூறி யிருப்பதை யிவர் கேட்டேனு மிராரோ! சிவஞான போதத்தில் ‘யாவையுஞ் சூனியம்’ என்னும் சூத்திரத்தி லேயே ‘அசத்து இலது’ என்று அகரத்தக்கு இன்மைப் பொருள் தெளி வாய்க் கூறியிருக்க, அதற்கு விரோதமாக அன்மைப் பொருளென வேதாகம சாஸ்திர விரோதமாகக் கூறுவ தென்னையோ? இதுமாதிரிமா, மாயாவாத தவித ஈக்கள் மொய்க்காதபடி அகரத்துக்கு அன்மைப் பொரு ளன்று; இன்மைப் பொருளே யென்று தாபித்து “அத்தை விசாரம்” என்னும் அக்கினி ஸ்தம்பத்தை ப்ரம்ம வித்யா பத்திராதிபர் நாட்டினாரே. அதற்கு எவரேனும் பதில் பேச வாயையேனுந் திறந்தனரா? எழுதக் கையையேனு மெடுத்தனரா? இல்லையே. அங்ஙனமாக ஏனோ வீணாக வாய்ப் பந்தல் போட வேண்டும்? இவர் ‘ஆன்மாக்களும் சிவமும் ஏகமு மன்று, தவிதமு மன்று’ என்றதனால் நேரிடும் ஆபாசங்களை யெடுத்துக் கூறி ‘ஓர் இந்தி’ என்பவர் இவரிடத்தி லிருக்கும் ‘பதி பசு பாச வாத’ த்தில் 9-வது பக்கத்திலும், “மாயாவாதத் திமிரபாஸ்கரன்” என்பவர் ‘தவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்னும் நூலில் 43, 44, 45 வது பக்கங்களிலும் விரிவாய் எடுத்துக் காண்பி த்திருக்கின்றனரே. அங்ஙன மாக அதற்குச் சமாதானம் பேசாது, மறுத்த மறுப்பையே கிறிஸ்தவரைப்போல் பின்னும் பின்னுங் கூறுவது வெற்றி தானோ!

இனி வேதாந்த வாசனையே யில்லா இக்குகதாசர், வேதாந்தத்தின்மேல் சில குற்றங் கூற வருகின்றார். அதையும் சிறிது சீர்தூக்கிப் பார்ப்போம். இதை நோக்குமிடத்து இதற்குமுன் ‘பாஷிய இருதய’ த்தின்பேரில் குற்றங் கூறி, மறுக்கப்பட்டுப்போன குண்டோதர சிவாசாரியார் என்பவர்க்கு இவர் சற்றும் தோற்றா ரல்லரெனத் தெரிகின்றது.

அத்தைத் தித்தாந்தந்தத்தை ஆறு இலக்கங்கொடுத்து எடுத்துக் காட்டுகின்றார். அது வருமாறு :—

“(க) பிரமமே பிரபஞ்சங்களாய் விரிந்து விளங்கும். பிரமத்தை யன்றிப் பிறிது பொரு ளில்லை.

(உ) பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரமத்தி லிருந்து உற்பவித்துப் பிரமத்திற் று னே ஒடுங்குதலின், பிரமம் காரணமும், பிரபஞ்சங் காரியமுமாம். காரணத் தை யின்றிக் காரிய மில்லை. ஆதலின் பிரமத்தை ஒழிந்த பிற பொருள்கள் எல்லாம் இல் பொருள்களே யாம்.

(ங) பிரபஞ்சம் அனைத்தும் கனாக் காட்சியும் கான் யாறும் போன்று எமது அஞ்ஞானக் காட்சிக்குப் புலப்படும் மித்தியா தோற்றங்களே யன்றித் தமக்கென வோர் அமைதி யுடைய உண்மைப் பொருள்க எல்ல.

(ச) சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தாலென இப்பிரபஞ்ச மெல்லாம் மாயை க்கட் டோற்றும் பிரதி பிம்பங்களேயாம்.

(ரு) பிரபஞ்சமெல்லாம் எமது அறிவு மாத்திரையில் தோற்றுவன வாதலின், அவ்வறிவே இவற்றுக் கெல்லாம் வித்து; அதனை யொழிந்து இவற் றுக்கு யாதானும் ஓர் வித்து மில்லை. இவைகள் உண்மைப் பொருள்களு மல்ல.

(சு) கடாகாசமும் மகாகாசமும் போலச் சித்துப் பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரம சைதன்யமே யன்றிப் பிறிதல்ல.”

பின் குகதாசரே இதை மறுக்கின்றார். அது வருமாறு :—

“ஒன்றே டொன்று முரணதில் யுடைய பல துறைக் கொள்கைகளை அனுசரித்து நிற்கும் இஃதொன்றே இவரது மதத்தின் துர்ப்பலத்தை இனிது விளக்கும். எவ்வனம்? பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து நிற்கும் என்று ஒருகாற் கூறுபவராகிய இவர், பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சூக்குமித்துக் கிடந்து உற்பத்தியாகும் என்கின்றார். பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமம் பிரபஞ்சமாவது மில்லை. பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சம் உற் பத்தியாவது மில்லை, அஃ தோர் மித்தியா தோற்றமே என்கிறார். பின்னர் அதனையும் மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதி பிம்பமே என்கிறார். பின்னர் இதனையும் மறுத்து எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார். இறுதியில் இவ் வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்.”

இதில் விரோத மேது மில்லை. இலக்கணத்தில் ஒன்றுக்கொன்று மாறா யுள்ள விதிகளை இலக்கண மறிந்தவர்பாற் கேட்டு, அவிரோதப் படுத்திக் கொள்ளாது, தனது புத்தியே குசாக்கிரபுத்தியென மதித்து இலக்கணத்திற் றோஷங் கூறப் புகுந்தான் போன்று, இவர் வேதாந்த தத்துவங்களை யுண்மை யுணர்ந்தவர்பாற் கேளாது, தமது புத்தியே குசாக்கிர புத்தி யென மதித்து வேத பாறியமாய் நின்று, வேதாந்த வுபநிஷத் பொருள்களின் பேரிலேயே தோஷங் கூறப் புகுந்தார். வேத சம்பந்திகளா யுள்ளார், வேதத்தி னுண்மை விளங்காவிடில், உணர்ந்தார்பால் அடுத்தக் கேட்டுத் தெரிந்து கொள்வார். வேத விரோதிகளோ அங்ஙனஞ் செய்யாது குறை கூறுவதே பொருளெனக் கொண்டு, அத னுண்மையினை உணராது குறை கூறுவர். அங்ஙனமே இவர் செய்கையும் வேத பாறியத் தன்மையாகவே யிருக்கின்றது. ஆயினும் நமது கடமைக்கு நாம் சமாதானங் கூறுவாம்.

கயிறு அரவாய் விரிந்து நிற்கும் என்பதற்கும், அர வென்ப துண்மை யன்றாயினும் ஒரு காலத்தி லுண்மை போல் தோன்றுகின்றமையின், அது வரையில் தோற்றமாகவேனும் உற்பத்தி கூற வேண்டி, தோற்றமான அரவு தோற்றுவதற்கு முன் காரணத்தின்கண் குக்குமமாய்க் கிடந்து உற்பத்தியாகின்ற தென்பதற்கும், கயிற்றின்கண் அரவு விவர்த்த தோற்ற மாதலானும் அர வென்ப துண்மையா யிராமையாலும் கயிறு அர வாவ தில்லை யென்ப தற்கும், சத்தான கயிற்றின்கண் சத்துப் போலியாக வன்றிச் சத்தாக அரவு உற்பத்தி யாகாமையின் அரவு உண்மையில் உற்பத்தி யாவ தில்லை யென்ப தற்கும், உண்மையில் அரவு மித்தையாதலால் அது பற்றி மித்தியா தோற்ற மென்ப தற்கும் விரோத மேது மின்றென் னறிந் திடுவா ராக. காரியப் பொருள் அகிலும் விவர்த்தக் காரியப்பொருள் உண்மை யன்றேனும் ஆகாயப் பூப்போல் முற்று மின்றெனக் கூறப்படா நாதலானும், ஒருவாறு தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ளதாதலானும் அத்தோற்ற முண்டாதற்கும் அவ்வித விலக் கணமுள்ள ஓர் சத்தி காரணத்தின்கண் நியதாமாயுளதெனக் கொள்ளப்படும். அச்சத்தி காரிய மாதற்குமுன் காரணத்தின்கண் குக்குமமாய் அடங்கி, காரி யத்தின் போது வெளிப்படுகின்றது. ஆதலால் காரியம் குக்குமமாய் அடங்கி யிருந்து வெளிப்படுகின்ற தென்று சொல்லியும் அதனோடு பொய் யென்றுஞ் சொல்லலாம் ; அதனோடு தாராளமாய் வேத முர சோடுஞ் சொல்லலாம். இவ்வித வுண்மையை அத்தவைதிகள் எத்தனையோ முறை இப்பத்திரிகையிலும் புத்தகத்திலும் விரிவாய் எடுத்துக்காட்டியும் அப்புத்தகங்களை யிவர் வைத்துக் கொண் டிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அதனையே கேட்டால் யாது செய்ய லாம்? இது போகப் 'பின்னர் அதனையு மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தையல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே யென்கிறார்கள்' என்கிறார். உலகு பொய் யெனக் கூறுவதற்குச் சொல்லப்படும் பலவித திருட்டாந்தங்களுள் பிரதி பிம்பமும் ஒன்றா யிருக்க, பிரபஞ்சம் மித்தையல்ல வென அத்வைதிகள் கூறுகின்றார்களெனப் பொய் மொழி கூறுவது நன்றோ? பிரபஞ்சம் மித்தையல்ல வென்றால் சத்திய மாயிற்று. அதற்குப் பிரதிபிம்ப திருட்டாந்தம் சொல்வானேன்? இது "அரவு சத்தியமே, கயிற்றின்கண் விவர்த்த தோற்றம்" என்பதுபோலிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்டவர்தாம் வேதார்த்தத் தில் முன் பின் முரண்களைக் கண்டு பிடிக்க வந்துவிட்டார். பிரபஞ்சம் பிரதி பிம்பமெனக் கூறிவிட்டு, கூட மித்தையல்ல வெனக் கூறும் அத்வைதிகளை யாம் அறியோம். அப்படிப்பட்டவரையிவர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ? அவர்க ளெழுதிய நூலையும் எங்குப் பார்த்தனரோ அறியோம். பின் 'எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார்' என்கிறார். அறிவை விட்டு வேறுகப் பிரபஞ்சம் காணப்படாமையான், அங்ஙனம் சொல்லினும் பொத்தத்தில் அறிவு அறிபடு பொருள் ஆக விரண்டிற்கும் பிரம அறிவே காரணமா மென்க. அறிவைவிட்டு வேறுகப் பிரபஞ்சங் காணப்படாதென்னும் விஷயம் தத்துவ வாத்தத்தில் "அறிவுமுன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா?" "திருக்கே திரு கியம்" "சொப்பனஞ் சத்தியமென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலக மென வுரை த்கல்" ஆகிய இவற்றில் விரிவாய்க் காணலாம். இதன்பேரில் 'இறுதியில் இவ்வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்' என்றார். இதி லும் இவரது புத்திதுட்பம் வெளியாயிற்று. மண்ணைத் தவிரக் கடாதிகட்குப் பொரு ளில்லையாயினும், நூலைத்தவிர ஆடை தினுசுகட்குப் பொரு ளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான கடாதிகளும் ஆடை தினுசுகளும் முறையே மண்ணே யென்றும், நூலையென்றும் சொல்வது குற்றமா? கயிற் றையன்றி அரவுக்குப் பொரு ளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான

அரவு கயிறே யென்று சொல்வது தோஷமா? சூரியனது பிரதிபிம்ப சூரியர் களை நோக்கி: இப் பிரதி பிம்ப சூரியர் களெல்லாம் பிம்ப சூரியனே யென்று சொல்வது தப்பிதமா? மனத்தி னின்றும் தோற்றிய சொப்பன (சேதன) வுலகை நோக்கி: இச் சொப்பன வுலகு மனமே யென்று சொன்னால் என்ன தோஷம்? வேதாந்த நூலினது வாசனையே யில்லாதவ ராகலின், இக் குகதாசர்க்கு அற்பவியமெல்லாம் மலைபோல் தோன்றுகின்றன. இப்படிப் பட்ட விஷயங்க ளெல்லாம் தத்துவ வாத முதலிய மாயாவாத துவித கண்டன புத்தகங்களில் அனேகமாய் வந்திருக்கின்றமையால், அவைகளைச் சாவ தானமாய்ப் பார்த்து, அத்வைதத்தி னுண்மையை யுணர்ந்து சமாதானப்படு வாராக. இப்படிப்பட்ட துராக்ஷேபஞ் செய்வதற்குக் காரணம் வேதாகம சாஸ்திர சுவேஷ புத்தியோ, அல்லது ஒன்றுந் தெரியாதிருந்தும் எல்லாவற் றையும் அறிந்தோ மென்கிற வீண் எண்ணமோ? இன்னும் யாதோ அறியோம். இவர் வேதாந்திக ளுடைய கொள்கை யெனக் காட்டிய ஆறு இலக் கண்களிலுள்ள விஷயங்கள் யாவும் யுத்தி அறுபவ சம்மதமெனக் காட்டினு மன்றோ? இனி அவை சுருதியாதிகள் சம்மத மெனவும் அவ்விலக்கங் கொடுத்தே காட்டுகின்றோம்.

(1)

ஐதரேய உபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

பூமி, ஜலம், அக்கினி, வாயு, ஆகாயம் என்ற பஞ்சமகா பூதங்களும், அற்பமான ஜந்துக்கள், விதைகள், மற்ற ஸ்தாவர ஜங்கமங்கள், அண்டஜங் கள், ஜராயுஜங்கள், சுவேதஜங்கள், உத்பிஜங்கள், குதிரை, பசு, யானை, மனுஷியர்கள், இன்னும் ஜங்கமமான பிராணிகள் எவை யெவை யுளவோ, அவையாவும் அந்தப் பிரக்ஞா தேத்திரமே.

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்

7-வது பிரபாடகம் 25-வது கண்டம்.

ஆத்தமா (பிரமம்) வே கீழும், ஆத்தமாவே மேலும், ஆத்தமாவே பின் னும், ஆத்தமாவே முன்னும், ஆத்தமாவே தெற்கும், ஆத்தமாவே வடக்கும், இந்தச் சகலமும் ஆத்தமாவே.

நரசிம்மோத்தர தாபிநி யுபநிஷத் 7-வது கண்டம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமெல்லாம் சச்சிதானந்த பிரம சொருபமே.

தேஜோபிந்தாபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

இந்தச் சகல பிரபஞ்சமும் பிரமமாத்மிரமே.

ஷு 6-வது அத்தியாயம்.

எவ்விடத்திலும் ஆத்தமா (பிரமம்) வுக்கு அன்னியமாய் ஒன்று யில்லை. ஆத்தமாவுக்கு அன்னியமாய்த் தரும்புகூட வில்லை.

(2)

முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கினியிலிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்தி லிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதி யாயுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அதனிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.

யோகசகோபநிஷத் 4-வது அத்தியாயம்.

பிரபஞ்சத்திற்கு உபாதான காரணம் பிரமத்தைத் தவிர வேறில்லை. ஆகாசத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனென்கிற பிராந்தியம்போலச் சிதாத்மாவிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்று கின்றது. வேதாளமென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாசத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தினிடத்தில் ஜகத்தினிருப்பு.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்.

காரணமதனூலன் றிசுகாரியமுளவாயத்தோன்றா

காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே

காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை

யேந்தரவிரண்டும்வேறென்றியம்பிடல்லியல்பின்றாமால்.

(கக)

(3) மாண்டீக்கிய உபநிஷத் கேளடபாத காரீகை 31.

சுவப்நம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெப்படியோ, அப்படிப்போல் இந்தப் பிரபஞ்சமானது வேதாந்தங்களிலே விவேகிகளால் பார்க்கப்படுகிறது.

தேஜோபிந்தாபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் இல்லவே யில்லை. அது எப்போது மில்லவே யில்லை.

(4) அத்தியாந்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ.

தீர்புரதாபிநி யுபநிஷத்.

ஜலத்தில் சந்திரன்போல ஒன்றாயும் பலவாயும் காணப்படுகின்றன.

(5) மாண்டீக்கிய உபநிஷத் அவைதப் பிரகரணம்.

சராசரப் பிரபஞ்சமான இந்தத் துவைதமாமானது மனத் தோற்றமே. மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிறதில்லை.

வரோகோபநிஷத் 2-ம் அத்தியாயம்.

ஜகத்முழுதும் சங்கற்ப (எண்ணம்) மாத்திரத்திலேயே யுண்டாகின்றன. சங்கற்ப மாத்திரத்தினாலேயே ஜகத்தோற்றம். சங்கற்ப மாத்திரமாயிருக்கிற ஜகத்தை விட்டு கிரீவிகற்பத்தை யாகிரவித்து.

(6) அன்னபூர்ணோபநிஷத் 5-வது அத்தியாயம்.

ஆகாசமானது எப்படிச் கடாகாசமென்றும், மகாகாச மென்றுஞ் சொல் லப்படுகிறதோ, அப்படியே ஆத்மா (பிரமம்) வானது ஜீவேசுவரர்களாகப் பிராந்தர்களா லிரண்டு விதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது.

ருத்திர ஹிருதய உபநிஷத்.

ஆகாசத்திலே கடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படிப் பேதங் கற்பிக்கப் பட்டதோ, அப்படியே பாப்பிரமத்தினிடத்தில் ஜீவேசுவரர்கள் கற்பிக்கப் பட்டிருக்கிறார்கள்.

சூதசங்கிதை சமாதீவிதி.

பெருகுறபரமானந்தப்பேரொளியொன்றேயேனும்
ஒருவிறன்மாயையாலேயுறப்பலபேதமாக்கிக்
கருதும்வான்மடாகாசஞ்செய்கடாகாசமாயினும்போற்
நிருகறவிளங்குமுண்மைதெளிதிற்பேதமின்றே.

(ச)

கண்ணுக் கொளியில்லையென்றும், உருவங்கள் கண்ணிற் பிரதி
பிம்பித்தலாலே யறியப்படுகின்றன வென்றும் நாம் கூறினமைக்கு
இவரது காடாகிய யாழ்ப்பாணம் கோப்பாய் ம-நா-நா-ஸ்ரீ வி. வேலுப்
பிள்ளை அவர்களா லியற்றப்பட்டு, யாழ்ப்பாணம் சைவ பரிபாலன
சபையாரால் சைவப்பிரகாச யந்திரசாலை யில் அச்சிடப்பட்ட பால
பாடம் ஐந்தாம் புத்தகத்தில் 28-ம் பாடமாகிய “ஒளி” என்னும்
விஷயமும் ஒத்துப்போகின்றது. அது வருமாறு காண்க. —

“ஒளியாவது சூரியன் அக்கினி முதலியவற்றிலிருந்து வரும் பிரபை.
ஒளியின் பிரதானமான பிரயோசனம் நாம் பார்த்தற்கு ஏதுவாயிருத்தலே
யாகும். சூரியன் முதலிய பொருள்களி லிருந்து வரும் ஒளி நமது கண்களி
னுள்ளே செல்லும்போது, நாம் பொருள்களைக் காண்கின்றோம்.

நாம் சூரியனையாவது விளக்கொளியையாவது மின்னலையாவது பார்க்
கும்பொழுது அப்பொருள்களிலுள்ள ஒளி நமது கண்களினுள்ளே சென்று,
அவைகள் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கிவிடுதலினாலே அவைகளைக் காண்கி
ன்றோம்.

சூரியன் முதலியபொருள்கள் இயல்பிலே ஒளி யுள்ளன. வீடு மரம் மனு
டன் முதலிய பொருள்களோ ஒளியில்லாதன. ஒளி யுள்ளவற்றையே யன்றி
ஒளியில்லாதவற்றையும் நாம் காணுவது எவ்வாறென்னில், வீடு முதலியவற்
றின் மேற்படுஞ் சூரியன் முதலியவற்றி னொளி நமது கண்களிற் பட்டு அவ்
வீடு முதலியவற்றைப் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கும்; ஆக்கிவிடவே அவ்வீடு
முதலியன நமது கண்களுக்குப் புலப்படுகின்றன. ஆகவே வீடு முதலியன,
ஒளியைப் பிரதிவிம்பிக்கும் தன்மையை யுடையன வாகின்றன.

இவ்வாறு ஒருமுறையே யன்றிப் பலமுறையும் ஒளி பிரதி விம்பிக்கப்
படும். பார்வைக் கண்ணாடியில், ஒரு மரத்தைப் பார்க்கும் பொழுது, ஒளி
யிரு முறை பிரதி விம்பிக்கப் படுகின்றது. சூரியன் முதலியவற்றி னொளி,
முதல் மரத்திலிருந்து பிரதிவிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்ணாடியை யடைந்து, பின்
அதிலிருந்து பிரதிபிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்களை யடைகின்றது. கண்ணாடியில்
முகத்தைப் பார்க்கும்போது, ஒளி முன் முகத்திற் பட்டுப் பிரதிவிம்பிக்கப்
பெற்றுக் கண்ணாடியிற் பட்டு, பின் அதினின்றும் பிரதிவிம்பிக்கப்பெற்றுக்
கண்ணை யடைந்து முகத்தி னுருவை அதில் ஆக்குகின்றது.”

இன்னும் அப்பாடத்தை முற்றும் வாசிக்க. ஷு புத்தகம் பாடசாலைச்
சிறுவர்க்காக விஜயஸ்ரீ வைகாசிநீர்த்தில் இயற்றப்பட்டது. அது இப்போது
பாடசாலைகளில் பாடமாகவே யிருக்கும். ஆதலால் அச்சிறுவரே நமது சூக
தாசர்க்குச் சமாதானங் கூறி, இவரது குடித்தி வாதங்களை மறுத்துவிடுவார்கள்.

இதுவரையில் நான்கு பத்திரிகைகட்கு மறுப்பு வந்தது.

இந்துசாதனம் 6-ம் புத்தகத்தில் 3, 4, 5, 6 ஆகிய நான்கு பத்திரிகைகளில் ஷை விஷயத்தினைப் பற்றி எழுதி வந்தார். அதற்கு மறுப்பு இப்பிரம வித்தை 8-ம் புத்தகம் 22-ம் பத்திரிகையோடு முடிந்து விட்டது. பின்னர் 8, 10, 12, 13, 15, 17, ஆகிய ஆறு இலக்கங்களில் ஷை விஷயம் வந்திருக்கின்றது. அதை யிதுமுதல் மறுத்தல்செய்வாம்.

இவர் ஒருவகையி லன்று, பல வகையிலும் நாஸ்திக மதஸ்தராயிருப்பதால் நாஸ்திக மதத்தை யிவர் போய் மறுப்பது கூடா தென்றும், அந்நாஸ்திகர் சங்கைக்கு இவர் உத்தரஞ் சொல்ல வில்லை யென்றும், உத்தரஞ் சொல்ல இவரால் முடியாதென்றும், அத்வைதிகள் சொல்லும் யுக்தியைக்கொண்டே அவர்களை வெல்லவேண்டுமென்றும், இன்மையிலிருந் துல குண்டாவதாய்க் கிறிஸ்தவர் சொல்லுகிறபடி இவர் மதமும் சொல்லுகின்றதென்றும், ஆதலால் இவருங் கிறிஸ்தவர்தானென்றுங் கூறி, அதற்கு வேண்டிய சுருதி யுத்தி அது பாவங்களையுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதனோடு பதி பசு பாசங்கள் மூன்றும் உண்மையென்றும், அதனோடு பதி பரிபூரணமென்றும் கூறியவற்றி லுள்ள ஆபாசத்தையும் அதற்காக இவரால் காட்டப்பட்ட கண்ணொளி சூரிய வொளி முதலிய வுபமானங்களையு மறுத்தோம். அதன்பேரில் அத்வைதிகளின் கொள்கைகளை ஆரிலக்கங் கொடுத்துக் கூறிய ஆசந்நகூடகும் சமாதானஞ் சொல்லி, அதுவிஷயமாக இவரது தெரியாமையையும் விளக்கிக் காட்டினோம். இதுநிற்க;

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிவடைப்த் பற்றி அத்வைதிகளுக்குடம்பாடில்லாதனவும், அவர்களால் மறுக்கப்பட்டனவுமான விஷயங்களையே எழுதி, தமக்கு அத்வைத தூஷணர்ச்சி யில்லை யென்று காட்டிக் கொள்ளுகின்றார். இவ் விஷயம் சோ. நாயகர்க்கு மறுப்பாய் வந்த 'அத்வைத தூஷணபரிகார'த்தில் விரிவாய்ச் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது. பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்பது வாஸ்தவ மல்ல, போலியே யாம். வாஸ்தவத்தில் விரிய வில்லை யென்பதே துணிவு. இவர் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்த விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசுவதிருக்கட்டும். இவர் முதலில் பிரபஞ்சம் இப்படிப்பட்டது, அத னிலக்கண பிப்படிப்பட்ட தெனத் தருக்க வரம்பு மீறாமல் சுருதி யுத்தியனுபவ சம்மத ப்படி விசாரித்துத் தீர்மானப் படுத்திக் கொண்டால், பிறகு பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்த விஷயம் இவர்க்குப் புலப்படும். பிரபஞ்சம் சத்தா? அசத்தா? சதசத்தா? வென்றும், அதனோடு மாயை சத்தா? அசத்தா? சதசத்தா? என்றும், பிரமத்தின்கண் மாயையும் உலகும் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னா பின்னமா? என்றும், பிரமத்தின்கண் மாயையும் உலகும் பொருளா? தொழிலா? குணமா? என்றும், இன்னும் இவைபோலத் தற்காலம் பிரமவித்தையின்கண் வெளிவந்து இவராலும் இவர் பக்கத்தினராலும் பதில் கூறாத ஆக்ஷேபங்கட்கெல்லாம் சமாதானஞ் சொல்லி, பின் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப் பற்றிப் பேசினால் அழகாயிருக்கும். அதை வழுவழுவென்று விட்டுவிட்டமையால், இவரது ஆக்ஷேபமும் வழுவழுவென்றே போய்விட்ட தென்க. மூன்று பொருளுஞ் சத்திய மென்று கூறி, பிரமத்துக்குப் பூரணத்துவஞ் சொல்ல வந்து, அதற்காகக் காட்டிய வுபமானங் கெல்லாம் இப்பிரம வித்தையில் மறுக்கப்பட்டுப் போனமையாலும், அதன்மேல் இவர் ஏதும் பேசாது அடங்கிப் போனமையாலும், பிரமத்தைத் தவிர மற்றப் பசு பாசங்களைச் சத்திய மென்று கூறுதற்கு ஏதும் நியாய யில்லை. அங்ஙனமாகப் பிரமம் விரிதலைப் பற்றிப் பேசாத லென்னோ? பிரபஞ்சத்துக்கு என்ன இலக்கணம் ஸதாபிதமாய்ப் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப் பற்றிப்

பேச வருகின்றார்? பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சத்தெனக் கூறிய நியாய மெல்லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போயினவே. அதைப் பூர்வ பக்ஷஞ் செய்து, பிரமத்துக்கும் பரிபூரணத்வங் கூறி, அதனோடு பிரபஞ்சமும் சத்தியமெனத் தாபித்துப் பிறகு பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப்பற்றிப் பேச எழுவா ராக. பிரமத்துக்கு மாயை பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பிரமத்தில் மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? முதலிய வினாக்கள் வினவப்பட்டு, அது விஷயமாக இவர் பக்கத்தினர் கூறும் சித்தாந்தங்க ளெல்லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போனமையின், அவைகளையெல்லாம் 'துவத சைவரே மாயா வாகிகள்' என்னும் நூலில் 1-முதல் 8-வது பக்கம் வரையில் வாசித்துப் பார்த்துப் பிறகு மாயை விஷயத்தைப்பற்றிப் பேசுவாராக.

இவர் பிரமம் உலகாய் விரிந்ததைப்பற்றிப் பேசுவ திருக்கட்டும். திருவிளையாடற்புராணத்தில் பிரமம் அசுத்த மாமிச சட சரீரப் பன்றியாய் வந்ததெனக் கூறி யிருக்கின்றதே. பிரமம் எப்படிப் பன்றி யாயிற்று? இவர் செய்யும் ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாம் அதில் வைத்துச் சமாதானஞ் சொல்வாரானால், அதுவே யெமது சமாதான மாகுமென்றறிக. பிரமம் பன்றி யாகும் விஷயத்தைப் பற்றி 'அத்வைத துஷண பரிகார'த்திற் பேசப்பட்டிருக்கின்றது; அன்றிச் சிவனடியாராய்வரும் விஷயத்தைப் பற்றியும் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை' யில் பேசப்பட்டிருக்கின்றது. பிரமம் சிவ னடியாராய் வருவது எவ்வாறென வினவுங்கால் தாய் பிள்ளையான பின்னவாதம், பால் தயிரான பரிணாம வாதம், நீர் அலை யான அமிசாமிக வாதம், சூரியன் பிரதிபிம்ப சூரிய னான பிம்பப் பிரதிபிம்ப வாதம், மண் கடமாகிய காரண காரிய வாதம், வித்து மரமாகிய மற்றொரு பரிணாம வாதம், கயிறு அரவாகிய விவர்த்தவாதம், இவைகளுடனே அகண்டகண்ட வாதம், அருப்ருப் வாதம், ஞானஞ்ஞான வாதம் முதலிய வாதங்களை விவரித்து அவற்றினு னேரிடும் தோஷங்களை யெல்லாம் சோ. நாயகருக்கு எடுத்தகாட்டி, அவர் வாய் திறவாவண்ணம் 'இந்து' என்பவர் பேசியிருக்கின்றார். சோ. நாயக ரிதகாரும் அதவிஷயமாக ஏதும் பேசிய தில்லை. இவராவது அதற்குப் பதில் கூறுவாரானால் அதுவும் இவர் கேள்விக்குத்தர மாகும். இன்னும் பிரமம் பிரபஞ்சமாதலைப் பற்றிச் 'சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை' யில் 18-முதல் 22-வது பக்கம் வரை 'புல் பூடாதிகள் பிரம ஸ்வரூபம்' என்னும் மகுடத்தின்கீழ் மிக விரிவாய்ச் சமாதானஞ் சொல்லப்பட்டிருப்பதால், பின்னும் இப்போது சொல்ல வேண்டிய ஆவசிய மில்லை. இவ்விஷயமாய்ப் பல ஆக்ஷேபங்கள் செய்த இக்குகதாசர்: தமது சித்தாந்தத்தைச் சொல்லும் போது அத்வைதிகளால் ஆக்ஷேபித்த ஆக்ஷேபங்களையே சொல்லுகின்றார். அது இது:—

"மாயை பிரமத்தின் பரிக்கிரக சத்தி யென்றே சித்தாந்தமும் செட்டும் என்பீரேல்; குலாலனுக்குக் கடத்தை வளைதற்கண் தண்ட சக்கரங்களும் ஓர் வகைச் சத்திகளேயாம். இது கொண்டு குலாலனும் தண்ட சக்கரங்களும் அபின்னப் பொருள்கள் எனப்படுமாமோ? பரிக்கிரகம் என்பதன் பொருள் எடுத்துக்கொள்ளப் படுவது, மாயையைத் தமக் கோர் சத்தியாகப் பிரமம் எடுத்துக்கொண்ட தன்றி, அஃது அப்பிரமத்தோடு அபின்னமாய் தோர் பொருளல்ல, அபின்னமாயின், அதனை அவர் இடையிலே எடுத்துக்கொள்ள வேண்டா. மாயையோ பிரமத்துக்குப் பிரபஞ்ச சிருட்டிப் பொருட்டு இங்ஙனமாய் தோர் சத்தியாய் அமைதல் மாத்திர மன்றிப் பிரமத்தை யின்றி அதனுக்குப் பிரத்தியேகமான தோர் அமைதியு மில்லை யாதலின், அஃது அவருக் கோர் பரிக்கிரக சத்தி என்று அழைக்கப்படும். இதனால் அதனையும் பிரமமே யென்று மருளுற்றழிதல் தகுதியாகாது."

இவ் விஷயத்தைக் குறித்து 'இந்து சாதன' ஆசிரியர் இரண்டு வருஷங்கட்கு முன் எழுதினர். 'தத்துவ விசாரணை புரிவோன்' என்பவர், அதற்கு மறுப்பெழுதி இந்த சாதனத்திற் பிரசுரிக்குமாறு அனுப்பியதற்கு அவர் பிரசுரியாமற் போனார். பிறகு ஷை 'தத்துவ விசாரணை புரிவோர்' 'ஆரியஜனப் பிரிய'னிலும் 'பிரமவித்தை'யின்கண்ணும் வெளிப்படுத்தினார். அது ஓர் சந்தர்ப்பத்தில் 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 66-முதல் 71-வது பக்கம் வரையில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கின்றது. அந்த ஆக்ஷேபத்தைத் தான் இவர் இப்போதுச் செய்கின்றார். அவ் 'வத்வைத தூஷண பரிகாரம்' இவ் ரீடத்தி லில்லாமற் போக வில்லை இவரது சித்தாந்தம் அதில் பூர்வபக்கமுடையிருந்தும் பின்னும் அதை யெடுத்துச் சொன்ன லீவரை என்னவென்று சொல்லலாம்? இப்படிப்பட்டவர் அத்வைதிகள் மருளுற்றழிசின்றதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவர் பேசுவதோ அத்வைதிகளால் பன்முறையும் கண்டிக்கப்பட்ட விஷயமே. அப்படி யிருந்தும் அத்வைதிகளை யிகழ்வதை மாத்திரம் இவர் விடுகின்றா ரில்லை. இது "குணிரை குருடானாலும் கொள்ளு தின்பதில் மாத்திரம் குறை வில்லை" என்பதுபோ லிருக்கின்றது.

இவர் கூறிய ஷை வாக்கியத்தில் தண்ட சக்கரங்களைச் சத்தி யென்கிறார். இவர்க்குக் குண மின்ன தெனவும், பொரு ளின்ன தெனவும் தெரியா. இவர் முன்னர்ச் சூடு ஒளி முதலிய குணங்களைப் பொரு ளென்றார். இப்போது தண்ட சக்கரங்களான பொருளைக் குணமான சத்தி யென்கிறார். குணிகளான தண்ட சக்கரங்கள் குணங்க ளாகிற போது மண்ணையும், குயவனையும் ஏன் சத்திக ளென்று சொல்லப்படாது? குணம் குணியை இடமாகக் கொண் டிருக்கும். இது உலகத்திற் பிரத்தியக்ஷம். வியாகரண தருக்க நூலார்க்கும் இங் துடன்பாடாயிருக்கின்றது. பிரத்தியக்ஷத்திற்கும் விரோதமாய்க் கருவி நூல்களுக்கு மாறா யிவர் சித்தாந்தஞ் செய்ய எழுந்தால், அது சித்திக்குமா? பொருளைக் குணமாகவும் குணத்தைப் பொருளாகவும் கொண்டு துவிதத்தை நாட்டவருவா ரானால், இவரது மதம் "முதலாவது போப்பையர் இலக்கணம்" படிக்கும் இளைஞர்களாலும் அங்கீகரிக்கப்படாமற் போம். தண்ட சக்கரங்கள் குணமானால் அவை எந்தக் குணியை இடமாகப் பெற்றிருக்கின்றன? அந்தக் குணிப் பொரு ளின்னதெனக் காண்பிக்கட்டும். ஷை தண்ட சக்கரங்களைக் குணமான சத்தியாகவே வைத்துக்கொண்டு, குலாலன் கடத்தை வனைதற்குத் தண்ட சக்கரங்களை யெடுப்பதுபோலப் பிரமம் உலகைச் சிருஷ்டிப்பதற்கு மாயையாகிய சத்தியை எடுத்துக்கொள்வதாய்க்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் பிரமம் பரிபூரணமாதல் யாங்ஙனம்? குலாலனுக்குத் தண்ட சக்கரங்கள் பின்ன மாவதுபோலப் பிரமத் துக்குமாயை பின்னமாய்க் (குலாலனிருக்குமிடத்துத் தண்ட சக்கரங்களும், தண்ட சக்கரங்க ளிருக்கு மிடத்துக் குலாலனும் இல்லா மைபோலப்) பிரம முள்ளவிடத்து மாயையும், மாயை யுள்ள விடத்துப் பிரம மும் இல்லாமற்போவதோடு சுருதி ஸ்மிருதி புராணஇதிகாச ஆகமங்களுக்கும் விரோதமாய்ப் பிரமம் கண்ட ஏகதேச அவ்வியாபகப்பொருளென்று சொல்ல ரேரிட்டு, அதுகாரணமாக இவர் வேத சாஸ்திரபாஹ்ய ராவாரே.

இதன்பேரில் "எல்லாவுலகமுமானாய் நீயே" இப்படிப்பட்ட தேவாரமுத லியவாக்கியங்களிற் சிலவற்றைக் காட்டி, அவ்வாக்கியங்கள் தமது பக்ஷத்துக் குச் சார்பென நியாயங்காட்டாது வெறுஞ்சொல்லல் சொல்லி, அத்துடனே "அணியனவும் சேயனவுமல்லாவது" என்று தேவாரத்தினும், "ஒன்றுநீயில்லை, யன்றி யொன்றில்லை" எனத் திருவாசகத்தினும், "யாவுமா யீவையல்லவாய நி ன்னை" யென்று தாயுமானசுவாமிகள் பாடலிலும் கூறப்பட்டிருத்தலைக் கண்

தூரமு மன்று என்பதைப் பார்ப்போம். கயிறு சமீபமாயின் அரவு தோன்றும்போது தோன்றும் விருக்கப்படாது; தூரமாயின் ஒரு மயி ரிழைகூடப் பேதப்படாது அரவே கயிறும் விளங்கப்படாது. ஆதலால் அரவுக்குக் கயிறு தூரமென்றும், சமீபமென்றும் சொல்லுதல் கூடாது. ஒரு சமயம் தூரமாகவும், ஒருசமயம் சமீபமாகவு முள்ளதுபோலக் காணப்பட்டாலும் உண்மையில் தூரமுமன்று, சமீபமுமன்று. எது தூரமோ, அது சமீபமாகப் படாது. சிதம்பரத்திற்கு மதுரை தூரம்; அது ஒருபோதும் சமீபமாகவில்லை. பாலின் கண் வெண்மை சமீபம். அது ஒருபோதும் தூரமாக தில்லை. கயிறும் அரவும் அவ்விரு தன்மையு மன்று. ஏனென்னில் கயிற்றின்கண் அரவு கற்பிதம், அதாவது பொய். ஆதலால் பொய் : மெய்க்குத் தூரமென்றாவது சமீபமென்றாவது சொல்லுதல் கூடாது. சிதம்பரமும் மதுரையும், பாலும் வெண்மையு முண்மை. ஆகலின் அவை தூரமாகவும் சமீபமாகவு மிருக்கின்றன. இவற்றில் தூர பதார்த்தம் சமீப பதார்த்தமாகவும், சமீப பதார்த்தம் தூர பதார்த்தமாகவும் ஆவ தில்லை. கயிற்றின்கண் அரவு அங்ஙன முண்மையன் றாகலின், அங்ஙனங் கூறுதல் அதாவது தூர மென்றும், சமீப மென்றங் கூறுதல் கூடாது. ஆனால் எது ஆரோபமோ, அதாவது பொய்யோ, அது தூரம்போலவும், சமீபம்போலவும் காணப்பட்டு, உண்மையில் அவ்விரண்டு மல்லாமற் போம். இப்படியே கயிற்றரவு, கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலிய ஆரோபப் பொய்ப்பொருள்களாமென்க. இவ்வுவமானப்படியே பிரமமும் உலகு மென வேதாதிகள் கூறுகின்றமையின், அவ்வேதாதிகளின் வரம்பு கடவாத அப்பர் சுவாமிகள், மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் முதலிய ஆன்றோரும் அவ்வாறு கூறியிருக்கின்றார்கள். தூரமு மன்று, சமீபமு மன்று எனக் கூறுதற்கு அத்தை யிடங் கொடுக்குமே யன்றி, வேதாதிகட்கு மாறான துவித மிடங் கொடா தென்க. அதனாலேதான் இத்துவித சித்தாந்தி அதை யுத்தி யனுபவங்களா லும் உவமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்ட அஞ்சி, வாளா சொல்லால் மழுப்பி விட்டாரென்க.

“இக்கருத்தேபற்றியன்றே’ எல்லாமா யல்லதுமா யிருந்ததனை யிருந்த படி இருந்துகாட்டி’ என்றும், ‘அல்லை நீ அல்லை நீ யென மறைகளும் அன்மைச் சொல்லினற பரவும்’ என்றும் சாதுக்கள் பிறரும் கூறியருளினர்” என்றார். இதில் என்ன கருத்து விளங்கி விட்டதோ தெரிய வில்லை. அத் தைதிகள் வேறுபொருள் கூறுகின்றார்களென்றபோது, தாம் அதன் பொரு ளையும் உபமான உபமேயங்களையுங் கூறி வாதித்த தம் பகைத்ததைத் தாபித்துக்கொள்ள வேண்டாமா? இவர் மத விரோத மாகவும், அதனைத் சாதகமாகவு முள்ள தேவார திருவாசகாதிகளைக்காட்டிவிட்டு, ‘இக்கருத்தேபற்றி’ என வாளாகூறில், இவருக்கு யாதுபயன்? நூல் ஆடையாயும் அல்லவாயு மிருக்கின்றது. நூல் காரணம், ஆடை காரியம். காரணம் காரியமானாலும் காரணத் துக்குப் பங்கமில்லை. நூல் ஆடையானாலும் நூலின் தன்மைக்கு ஏதம் பங்க மில்லை. அன்றி ஆடையாயிருக்குங் காலத்த ஆடைக்குப் பொருளு மில்லை. ஆடை தோற்றமேயன்றி யதார்த்தமன்று. நூல் உண்மைப் பொருள், ஆடை தோற்றப்பொருள். யதார்த்தம் தோற்றமாய் விளங்குவதே எல்லாமாதல். அது எல்லா மான காலத்திலும் அல்ல வாயே யிருக்கின்றது. நூல் ஆடை யாகத் தோற்றுங் காலத்தும் நூல் நூலாகவே யிருக்கின்றது; ஆடை யென்னுஞ் சொற்குப் பொரு ளில்லாமலும் இருக்கின்றது. இன்னும் அத்வைதிகளுக் குரிய விவரத்தவாதத்தை யெடுத்தப் பேசினால் உபமேயத்தின் உண்மை இன்னும் மிகு தெளிவாய் விளங்கும். கயிறு காரணம், அரவு காரியம். கயிறு அரவாகத் தோற்றியுங் கயிறு கயிறாகவே யிருக்கின்றது. அர வென்பதற்

டிஸரோ” எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். கூறியவுடனே “இவ்விரு கூற்றையுஞ் சமரசஞ் செய்து உண்மைப்பொருளைத் தலைப்படுத்தற் கிணைந்த சத்தி இவர்மாட்டுண்டாயின், இவர் எல்லாம் இங்ஙனம் இடர்படமாட்டார்” எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். சமரசஞ் செய்யும் சத்தி அத்வைதிக எரிடத் தில்லையென்றாரேயன்றித் தாம் சமரசஞ்செய்து காட்டினு ரின்று. இவ் வாறு வெறுமையாய்க் கோடி வார்த்தைகள் சொல்லலாம். சமரசஞ் செய்து காட்டவேண்டுமே. அப்படி யிந்தக் குகதாச ரொன்றும் காட்ட வில்லையே. 1888-ம் வருஷம் முதல் நாளதுவரையில் நடந்த வாதத்தில் எல்லாச் சமரச மும் அத்வைதிகளாற் சொல்லப்பட்டிருக்கச் சமரசஞ் சொல்லல்லையென்று சொல்வதும், தாம் சமரசஞ் சொல்லாமல் சமரசம் சமரசமென்று வாயினாற் சொல்வதும் என்னநியாயம்? ஷே. பாடல்களுக்குப் பொருள் கூறி, யுத்தி அதுபவங்களோடு உபமான வுபமேயங்களுக்காட்டி விளக்குவாரானால், அன் றே இவரது துவீதமதம் பறக்க இறகு முனைக்கும். அதுபற்றி வாயாற் பாடல் களைச் சொல்லி, சமரசமென்னும் சொல்லையும் வாயாற் சொல்லி, அவ்வளவு சொல்லி விட்டதே தமது மதத்துக்கு வெற்றியென மகிழ்ந்தவிட்டார். ‘எல் லா வுலகமு மாணய் ஈயே’ என்பதற்குப் பொருள் பிரமத்துக்குப் பரிபூரண விரோதமில்லாதபடி சொல்லி, இவரது துவீதமதத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள இவராலேனும் இன்னும் இவரைச்சார்ந்த எவராலேனும் ஆகாது! ஆகாது!! இதற்குச் சாஷி இப்போது சில வருஷங்களாக நடந்துவரும் வாதங்களே யாம். “மண் குடாதிக ளாயிற்று, தூல் ஆடையாதிக ளாயிற்று” என்பனவற் றில் மண்ணும் குடாதிகளும், தூலும் ஆடையாதிகளும் அபின்னமே யாம். குடாதிகளிலும் ஆடையாதிகளிலும் மண்ணும் தூலும் நிறைந் திருக்கின்றன; இத்போலப் பிரமம் உலகாய், உலகில் பிரமம் நிறைந்திருக் கின்றது. மண்ணையன்றியும், தூலையன்றியும் குடாதிகட்கும் ஆடையாதிகட் தும் பொருளில்லை; அத்போலப் பிரமத்தையன்றி யுலகுக்குப் பொருளில்லை. குடாதிகளும், ஆடையாதிகளும் வியாவகாரிக சத்தியம்; அங்ஙனமே யுலகும் வியாவகாரிக சத்தியம். எது வியாவகாரிக சத்தியமோ, அது பாரமார்த்திக அசத்தியமா மென்க. கயிறு அரவாயிற்று, கிளிஞ்சல் வெள்ளி யாயிற்று, மண்ம் சொப்பன வுல காயிற்று என இவ்வாறு சொல்வதும் அதவே யாம். மண் குடம்போலவும், தூல் ஆடைபோலவும், கயிறு அரவுபோலவும், கிளிஞ் சல் வெள்ளி போலவும், மண்ம் சொப்பன வுலகுபோலவும் பிரமமும் உலகும் என்பதற்குப் பிரமாணங்கள் இதற்கு முன் நேர்ந்த வாதங்களில் பன்முறை யுங் காட்டப் பட்டிருக்கின்றன வாதலால் அவைகளை ஆண்டுக் கண்டுகொள்க.

‘அணியெனவுஞ் சேயெனவு மல்லாவடி’ என்பதற்குப் பொருள் “பிரமம் சமீபமு மன்று, தூரமு மன்று” என்பது. இதைக் குகதாசர் விளக்கிக் காட் டினு ரில்லை. காட்டத் தெரியாமையாலோ, காட்டினால் தமது மதத்திற்குப் பங்கமுண்டா மென்பதனாலோ நடுவவிட்டாலும் நாம் அதை விளக்கிக்காட் டிவதோடு உபமான வுபமேயங்களாலும் பொருத்திக் காண்பிக்கின்றோம். ஒரு பொருள் சமீபமு மல்லாத, தூரமு மல்லாத எப்படி யிருக்கு மெனக் கேட்கின், அதை விளங்குவாம். கயிற் றாவைக் கண்டு ஒருவன் ஓடுவானே யாயின், கயிறு விளங்குவ தில்லை. அப்போது அரவுக்குக் கயிறு தூர மாகின் றது. எப்படிச் சாஷி விருப்பவனுக்கு இராமேசுவரம் விளங்க வில்லையோ, அப்படியே அரவுக் காட்சியிலிருப்பவனுக்குக்கயிறு விளங்குவதில்லை. இதனால் தூரமென்பது சித்தித்தது; கயிறு விளங்கினாலே, சமீபமாய் விட்டது. அர வுக்குக் கயிறு மயிரிழைக்கூடத் தூரமென்பதின் நி அரவே கயிறாய் விளங்கு கின்றது. இதனால் சமீப மென்பது சித்தித்தது. இனிச் சமீபமு மன்று.

தூரமு மன்று என்பதைப் பார்ப்போம். கயிறு சமீபமாயின் அரவு தோன்றும்போது தோன்றும் விருக்கப்படுவது; தூரமாயின் ஒரு யமிரிழைக்கப்படுவது அரவே கயிறும் விளங்கப்படுவது. ஆதலால் அரவுக்குக் கயிறு தூரமென்றும், சமீபமென்றுஞ் சொல்லுதல் கூடாது. ஒரு சமயம் தூரமாகவும், ஒருசமயம் சமீபமாகவு முள்ளதுபோலக் காணப்பட்டாலும் உண்மையில் தூரமுமன்று, சமீபமுமன்று. எது தூரமோ, அது சமீபமாகப் பட்டது. சிதம்பரத்திற்கு மதரை தூரம்; அது ஒருபோதும் சமீபமாகவில்லை. பாலின்கண் வெண்மை சமீபம். அது ஒருபோதும் தூரமாகவில்லை. கயிறும் அரவும் அவ்விரு தன்மையு மன்று. ஏனென்னில் கயிற்றின்கண் அரவு கம்பிதம், அதாவது பொய். ஆதலால் பொய் : மெய்க்குத் தூரமென்றாவது சமீபமென்றாவது சொல்லுதல் கூடாது. சிதம்பரமும் மதரையும், பாலும் வெண்மையு முண்மை. ஆகலின் அவை தூரமாகவும் சமீபமாகவு மிருக்கின்றன. இவற்றில் தூர பதார்த்தம் சமீப பதார்த்தமாகவும், சமீப பதார்த்தம் தூர பதார்த்தமாகவும் ஆவ தில்லை. கயிற்றின்கண் அரவு அங்ஙன முண்மையன் றாகலின், அங்ஙனங் கூறுதல் அதாவது தூர மென்றும், சமீப மென்றும் கூறுதல் கூடாது. ஆனால் எது ஆரோபமோ, அதாவது பொய்யோ, அது தூரம்போலவும், சமீபம்போலவுங் காணப்பட்டு, உண்மையில் அவ்விரண்டு மல்லாமற் போம். இப்படியே கயிற் றரவு, கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலிய ஆரோபப் பொய்ப்பொருள்களாமென்க, இவ்வுவமானப்படியே பிரமமும் உலகு மென வேதாதிகள் கூறுகின்றமையின், அவ்வேதாதிகளின் வரம்பு கடவாத் அப்பர் சுவாமிகள், மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் முதலிய ஆன்றோரும் அவ்வாறு கூறியிருக்கின்றார்கள். தூரமு மன்று, சமீபமு மன்று எனக் கூறுதற்கு அத்தை மிடங் கொடுக்குமே யன்றி, வேதாதிகட்கு மாறான துவித மிடங் கொடுக்க. அதனால்தான் இத்துவித சித்தாந்தி அதை யுத்தி யனுபவங்களாலும் உவமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்ட அஞ்சி, வாளா சொல்லால் மழுப்பி விட்டாரென்க.

“இக்கருத்தேபற்றியன்றே’ எல்லாமா யல்லதுமா யிருத்தனை யிருந்த படி இருந்துகாட்டி’ என்றும், ‘அல்லை நீ அல்லை நீ யென மறைகளும் அன்மைச் சொல்லிநாற் பரவும்’ என்றும் சாதக்கள் பிறரும் கூறியருளினார்’ என்றார். இதில் என்ன கருத்த விளங்கி விட்டதோ தெரிய வில்லை. அதைவதிகள் வேறுபொருள் கூறுகின்றார்களென்றபோது, தாம் அதன் பொருளையும் உபமான உபமேயங்களையுங் கூறி வாதித்துத் தம் பக்கத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள வேண்டாமா ? இவர் மத விரோத மாகவும், அதைவத சாதகமாகவு முள்ள தேவார திருவாசகாதிகளைக்காட்டிவிட்டு, ‘இக்கருத்தேபற்றி’ என வாளாகூறில், இவருக்கு யாதபயன்? தூல் ஆடையாயும் அல்லவாயு மிருக்கின்றது. தூல் காரணம், ஆடை காரியம். காரணம் காரியமானாலும் காரணத்துக்குப் பங்கமில்லை. தூல் ஆடையானாலும் தூலின் தன்மைக்கு ஏதும் பங்கமில்லை. அன்றி ஆடையாயிருக்குங் காலத்த ஆடைக்குப் பொருள் மில்லை. ஆடை தோற்றமேயன்றி யதார்த்தமன்று. தூல் உண்மைப் பொருள், ஆடை தோற்றப்பொருள். யதார்த்தம் தோற்றமாய் விளங்குவதே எல்லாமாதல். அது எல்லா மாண காலத்திலும் அல்ல வாயே யிருக்கின்றது. தூல் ஆடையாகத் தோற்றந் காலத்தும் தூல் தூலாகவே யிருக்கின்றது; ஆடை யென்னுஞ் சொற்குப் பொரு ளில்லாமலும் இருக்கின்றது. இன்னும் அதைவதிகளுக் குரிய விவர்த்தவாதத்தை யெடுத்துப் பேசினால் உபமேயத்தின் உண்மை இன்னும் மிகு தெளிவாய் விளங்கும். கயிறு காரணம், அரவு காரியம். கயிறு அரவாகத் தோற்றியுங் கயிறு கயிறாகவே யிருக்கின்றது. அர வென்பதற்

குப் பொரு ளொன் றிருந்து கயிறு அரவாக வில்லை. இரண்டு பொரு ளுண் மையா யிருக்குமாயின், ஒன்று மற் றொன் றுனதாய்ச் சொல்லப்படாது. என் னில் நெய்யுஞ் சத்தியம், திப்பியுஞ் சத்தியம். இவ் வுலமானங் கூறி, திப்பி நெய் யானதாக வாவது, நெய் திப்பி யானதாக வாவது சொல்லக் கூடாது. பின்னை யெப்படிச் சொல்லலாமெனின், அல்லவாதலையே சொல்லவேண்டும். அதாவது நெய் திப்பி யாகவில்லை யென்றும், திப்பி நெய் யாகவில்லை யென் றுமே சொல்லவேண்டும். முதற் காரண காரிய சம்பந்த முள்ளதாயின், இர ண்டு பக்கமாகவுஞ் சொல்லலாம். எங்ஙனமெனின், நூல் ஆடையாதல் போல வும், ஆக வில்லையென்பது போலவும்; கயிறு அரவாதல் போலவும், ஆக வில்லை யென்பது போலவுமா மென்க. எள்ளில் திப்பியும், நெய்யும் முசற் காரண காரிய சம்பந்த மன்றாகவின், ஒன்று மற் றொன்றாத லியையாது ; ஆகாமையே யியையுமென்க.

அத்வைதிகள் பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் மண் குடம் போலவும், நூல் ஆடைபோலவும் முதற்காரண காரிய சம்பந்தம், அதிலும் கயிறு அரவுபோல விவர்த்த முதற்காரண காரிய சம்பந்தங் கூறுகின்றமையால், எல்லாமாதலும் அல்லவாதலும் அவர்கள் சொல்லக்கூடும்; அதிலும் ஒரேகாலத்தில் காரியமா யிருக்குங் காலத்திலேயே சொல்லக்கூடும். “ஒன்று நீ யல்லை, அன்றி யொன் றில்லை” என்னும் திருவாசகமும் இதனை யுறுதிப்படுத்துகின்றது. கயிறும் அர வல்ல, கயிற்றை யன்றியும் அரவு இல்லை. இவ்வாதே பிரமமும் உல கல்ல, பிரமத்தையன்றியும் உலகில்லை. கயிற்றி னிலக்கணம் வேறு, அரவி னிலக்க ணம் வேறு; ஆதலால் கயிறு அரவாவ தில்லை. ஆகாவிடினும் கயிற்றையன்றி யரவு உளதோ வெனப் பார்க்கின், இல்லவு யில்லை. இங்ஙனமே பிரமத்தின் இலக்கணம் வேறு, உலகின் இலக்கணம் வேறு. பிரமம் சத்த, சித்த, ஆந் தம்; உலகு அசத்து, சடம், துக்கம். ஆதலால் இரண்டும் ஒன்றாகா. ஆதலின் பிரமம் உலகாவதில்லை. ஆகாவிடினும் பிரமத்தையன்றி யுலகுளதோவெனப் பார்க்கின் இல்லவுயில்லை. பிரமத்தின் இலக்கணம் சச்சிதானந்தமாயும், உலகி னிலக்கணம் அசத்து சடம் துக்கமாயும் ஆகிறபோது பிரமம் உலகாதல் யாங் றனம் அமையு மெனின், காரணத்துக்குப் பங்க மின்றிக் காரியந் தோற்றல் மாத்திரையாய் நிகழ்தலால் தோஷம் யாது மின்றென்க. உண்மையில் கயிறு அர வாக வில்லை; அரவாதல் போற் றோற்றுகின்றது. அங்ஙனமே பிரமம் உலகாகவில்லை; உலகாதல்போல் தோற்றுகின்றது. தோற்றத்தைக் கொண் டே சுருதியாதிகளும் சுருதிக்கு அவிரோதங்களான தேவார திருவாசகாதிக ளும் பிரமம் எல்லாமாயும் அல்லவாயு மெனக் கூறுகின்றன. இத னுளவை யுணராது அத்வைதிகள் பொருளாய் ஆயிற்றெனச் சொல்லுவதுபோலப் பிரமித்து விதண்டா வாதஞ் செய்கின்றார்கள் துவைத வாதிகள். இதற்குக் காரணம் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாமையே. அத்வைதிகள் சம்பிரதாய மாய் விசாரிக்கின்றவர்க ளாதலின், உண்மையை யுணருகின்றார்கள் ; துவிதிகளுக்கு ஆரம்பத்திலேயே அத்வைதத்தில் தோஷ திருஷ்டி யுண் டாவதால் அவர்கள் அத்வைத ருருமாறையடுத்துச் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாது, சுருதி யுக்கி யதற்பவ விரோதிகளா லெழுதப்பட்ட அபத்த தூல்களைப் படித்து, அவற்றிலுள்ள அபத்தங்களை மெய்யென நம்பி, அத் வைதத்தையும், அத்வைதிகளையும்; சுருதி, ஸமிருதி, புராணதிகளையுந் தூஷி த்து, எரிவாய் கிரயத்துக்குத் தாங்கள் இரையாவது மன்றிப் பிறரையும் இரை யாக்குகின்றார்கள். ஒளப சிலேஷிக வியாபகப் படி எள்ளி லுள்ள திப்பி : நெய்யாய் அல்லவாகு மென்றாவது, நெய் : திப்பியாய் அல்லவாகுமென் றாவது, நெய்யை யன்றித் திப்பி யில்லை, திப்பியை யன்றி நெய் யில்லை

யென்றாவது சொல்ல முடியா தாகையால், 'ஒன்று நீ யல்லை, அல்ல யொன் றில்லை' என்னும் மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் வாக்குத் துவதிகட்கு முற்றும் விரோதமா மென்க. மாணிக்க வாசகர், அப்பர் முதலிய ஆன்றோர் வேத வரம்பு கடவாதவர்கள் ளானதால், வேத வரம்பு கடந்து ஒன்றும் பேசமாட் டார்கள் என்றறிக.

இதன்பின் சமுத்திரத்தள்ள யாவும் சமுத்திரமென்று சொல்வதுபோ லப் பிரமத்திலுள்ள யாவும் பிரமமென்று சொல்லி, பிரமம் பூரண மென் றுஞ் சொல்லுகின்றார். இதுவும் ஓளபசிலேஷிக வியாபகமாய் எள்ளில் நெய்யும், திப்பியும் இருத்தல் போலாம். சமுத்திரத்தி லுள்ளவை நீர், மீன், மணி முதலியன. இவற்றில் எது பூரணம்? ஒவ்வொன்றும் தனித் தனிப் பின்னப் பொருள்கள். அன்றி அவை யொன்றிருந்த விடத்தி லொன்றில்லை. இப்படியே பிரமத்தின்கண் உலகு இருக்கின்ற தாயாகின்றது. இவ்வுபமா னத்தை யொத்துக் கொள்ளின் பிரமம் அதிகபாக மிருக்கிற தென்றும் அது பற்றிச் சில பாக மில்லாதிருந்தாலும் பூரணமெனச் சுருதியில் சொல்லப்பட்டிருக்கின்ற தென்றுஞ் சொல்ல வேண்டும். அங்ஙனமேல் பிரமம் நீக்க மற எங்கும் பரிபூரணமாய் நிறைந் திருக்கின்ற தென்னும் சுருதிக்குப் பொருள் யாது? சமுத்திரத்தில் ஒரு மணியை யெடுத்துச் சோதிக்கின், அது அந்நேரம் பதனூத்தலையு மின்று. அம்மணி யுள்ளமட்டும் நீரிராமையால் நீர் நீக்கமற நிறைந்திருக்கிற தெனச் சொல்லுதல் கூடாது.

இரண்டு சிநேகிதர்களி லொருவன் மற்றொருவனை "நானே அவ" னெ ன்று சொல்லுவதுபோல் பிரமமே உலகென்று சொல்வது கூடு மென்னின், இதுவுங் கூடாது. ஏனெனின், சிநேக ரிருவரும் ஒருவனிடத்தில் ஒருவன் அதிக அன்புகொண் டிருத்தலாலும் இருவர் அன்பும் ஒன்றாயிருத்தலாலும் அன்பு ஒற்றுமை காரணமாக நானே அவனென்று சொல்லவந்ததன்றிப் பொருள் காரண மாக வன்று; பொருள்: பேதம் பேதமேயாம். இப்படியே பிரமமும் உலகும் ஏதோ ஒருவித குண வொற்றுமை காரணமாக வொன் றென அதாவது பிரமமே யுலகெனக் கூறவந்ததேயன்றிப் பொருள் காரண மாக வன்றெனச் சொல்ல வேண்டும். அப்படியானால் இரண்டு சிநேகிதரும் ஒருவ ரிருந்தவிடத்தில் ஒருவ ரிராததுபோலப் பிரம முள்ள விடத்தில் உல கும், உலகிருக்கு மிடத்தில் பிரம மு மில்லையென்று சொல்ல நேரிட்டு; பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களான வுலகு எங்கும் நிறைந்திருப்ப தால் இவ்வுலகில் பிரம மில்லை யென்றே சொல்ல நேரிடும். ஆகாயம் இவ் வளவு தூர மட்டு மெனச் சொல்லக் கூடாமையின், அவ்வளவு தூரமட்டும் பிரம மில்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். சிநேகித ரிருவரும் ஒரே குணமா யிருப்பதாலும், பேதமின்றிச் சமமாய் நடந்துகொள்ளுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த லாப நஷ்டத்தை மற்றொருவன் தனக்கு வந்ததுபோலக் கருதுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த துக்கந் தனக்கு வந்ததுபோலக் கருதி அதைத் தவிர்ப்ப தாலும் இருவரும் குண வொற்றுமையை நோக்கி, 'அவனே இவன்' என்று சொல்லக் கூடும். அவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகிற்கும் என்ன வொற்றுமை யிருக்கின்றது? பிரமம் நிர்விகாரம், நிஷ்களம், நிரக்குணம், நிராதாரம், நிரஞ் சனம், நிர்த்தோஷம், சத்து சித்து ஆனந்தம் முதலிய அதீத இலக்கணங்கள் அமையப் பெற்றது; உலகோ அதற் கெகிர்மறையான விகாரம் சுகளம் சகு ணம் ஆதாரம் அஞ்சனம், தோஷம், அசத்து சடம் துக்கம் முதலிய இழிந்த இலக்கணங்களைப் பெற்றது. அன்றிப் பிரமம் ஒளிபோன்றது; உலகு இருள் போன்றது. ஒளியின் முன்னர் இருளே இல்லாத தாக, ஒளி யிரு ளாதல் யாங்ஙனங் கூடுமெனக் கூறி மறுக்க.

இனி எஜமானன் தனக்குப் பதிலாகத் தனது வேலையைச் செய்யும் வேலைக்காரனைத் தானே அவனென வேலையி னிமித்தஞ் சொல்லும் வழக்கம் உலகில் இருக்கிறது. இதில் உயர்ந்தவன் தாழ்ந்தவனைத் தானெனச் சொல்வதுபோலப் பிரமமே உலகெனச் சொல்வது கூடுமெனின், எஜமானன் தன்னாலாகாத காரியத்தை வேலைக்காரனால் முடித்துக் கொள்ளுகின்றமையினாலும், தனது வேலையையே அவன் செய்வதாலும், தனக்குப் பதிலாக அவனிருப்பதாலும் இவனே அவனெனத் தொழில் ஒற்றுமைப்பற்றிச் சொல்லக் கூடும். இவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் என்ன தொழில் ஒற்றுமையிருக்கின்றது? பிரமத்தின் றொழிலே யுலகு என்ன செய்கிறது? பிரமமோ தொழில் அற்றது, உலகோ சடம். அன்றி “யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்” என்ற வண்ணம் பிரமத்தின்முன் உலகு இல்லவே யில்லை. இல்லாத பொருள் சச்சாயுள்ள பிரமத்தின் றொழிலை யெப்படிச் செய்யும்? செய்யாதபோது எப்படிப் பிரமமும் உலகும் தொழிலில் ஒற்றுமை படப்போகிறது? இவை மாதிரிமா? இன்னும் எசதனை யுபமானங்கள் கூறினும் பிரமத்தின் காரிய மூல கென்று கூறாதவரையில் ‘பிரமம் எல்லாமாய் அல்லவாமாய்’ என்றும், ‘ஒன்று நீயல்லே, அன்றி யொன்றில்லை’ என்றும், ‘தூரமும் அன்று, சமீபமும் அன்று’ என்றும் இவைபோன்ற மற்ற வாக்கியங்களும் பொருந்தா வென்றறிக. மேலும் இவரது மதஸ்தரான சிவஞான சுவாமிகள் குடாகாயமும் மகாகாயமும், சுட்டையும் கள்ளனும், மண்ணும் குடமும், வெள்ளையும் தாமனாயும், தீயும் நீரும், பாலும் நீரும், கருடனும் மார்திரீகனும், காய்ந்த இரும்பும் நீரும், பேயும் பேய் பிடிப்புண்டவனும், கட்டையும் நெருப்பும், சூரியனொளியும் விளக்கொளியும், தலைவனும் தலைவியும், சினேகிதமும் சினேகிதனும், ஆவும் ஆவுமான வுலமானங்களெல்லாம் ஒற்றமென்று கூறித் தள்ளி, கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தமே தமது மதசித்தாந்த மென்று கூறினர். ஆதலால் மற்றெவ்வித சித்தாந்தமும் இவர்க் குடம்பாடாகாதென்க. அந்தக்கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தத்தைப் பதி பசு பாச வாதத்திலும், இதற்கு முன்வந்த பாகத்திலும் விரிவாய் மறுத்து விட்டோமாகலின், அந்தத் திருட்டாந்தமும் பூர்வபக்தமாய்ப் போயிற்றென்க.

“அந்தப்பிரமம், தத்துவ சமூகங்கள் அனைத்தையும் தமக்குத் திருமேனியாகக்கொண்டு பிரபஞ்சத்தை யியக்கிவிட்டு திருவினையாட்டயராநிற்ப ராகலானும் பிரபஞ்சமனைத்தும் பிரமமே என்று பசுரிக்கப்படும்” என்கிறார். அனைத்தும் பிரமமே யென்பது உபசாரமானால், பிரமம் சர்வபரிபூரணமென்பதும் உபசாரமாய் முடியும். பிரமம் உலகத்தைத் திருமேனியாகக்கொண்டிருக்கும் என்பதனுண்மை ‘மாயாவாத சைவசண்டமாருதம்’ என்னும் நூலில் 172-173-வது பக்கங்களில் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றமையின், இவ்விடத்தில் பேசாதுவிட்டனம்.

பிரமம் ஒன்றாதலும் நிர்விகாரமாதலுமாக, அதன்கண் உண்டான உலகு விகாரமாதலும் பலவாதலு மாமோ எனச் சில ஆக்கூபஞ் செய்கின்றார். இவ்விஷயம் இவரிடத்திலிருக்கும் ‘வேதாந்தசங்கைநிவாரண’த்தில் 6-முதல் 26-வது பக்கம் வரையில் விரிவாய்ப் பேசியிருக்கின்றமையான், அங்குக் கண்டு தெளிந்திடுவாராக.

இனி மற்றொரு விஷயத்தினைப்பற்றி ஆராய்ச்சிசெய்வாம். இவர் பிரபஞ்சத்திற்கு மாயை முதற்னகாரமென்றும், அம்மாயை யுள் பொருளென்றும் கூறி, கிரிஸ்தவர் பிரபஞ்சோபாதானம் சூனியமென்று கூறுதல் கூடாதென்று அவர்களைக் கண்டித்தார். நாம் இதை முன்னரே மறுத்திருக்கின்றோம்,

எங்ஙனமெனின், காரணத்தை யன்றிக் காரியத்துக்குப் பொருளில்லை யென்றும், காரிய மெல்லாம் பொய் யென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யென்றும் கூறி, அதோடு எது காரணமோ, அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகவேண்டு மெனவும், ஆடைக்கு தூல் காரணமேனும் அந்தூல் பஞ்சை நோக்கக் காரியப் படுமெனவும், காரியமாங்கால் பொய்யாய்ப் போமெனவும், இதன்படியே பிரபஞ்ச காரணமான மாயையும் தனக் கோர்காரணத்தைப் பெற்றுப் பொய்யாய்ப் போமெனவும், பொய்யென்பது சூனியமா மெனவும், இதன்படியே மாயையுஞ் சூனியமா மெனவும், அப்போது சூனியோபாதானஞ் சொல்லும் கிறிஸ்தவரும் இவரும் இவ்விஷயத்தில் ஒரே சித்தாந்திக ளாமெனவும், இக்காரணத்தால் இருவரும் ஒருவகைப்பட்ட சித்தாந்திக ளாயிருக்க அவரைப்போய் இவர் மறுக்கப்போவது என்ன நியாய மெனவும் பேசி, இது விஷயமாக இன்னும் எவ்வளவோ வாதஞ் செய்து, இவரது சித்தாந்தத்தை மறுத்திருக்கின்றோம். அதற்கேதும் மறுப்புக் கூறாமலும் நாம் கூறிய அவ்வளவையும் எடுத்து விளக்கிக் காட்டாமலும் எதோவொரு காலத்தில் யார் பொருட்டோ, எவரோ ஒரு வாக்கியஞ் சொன்னது போல எடுத்துச் சொல்லுகின்றார். அது இது:—

“இனி இவர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். ஆனது பற்றி இதன் முதற் காரண மான மாயையும் இல் பொருள் என்கிறார்” என்பது. இந்த இரண்டு வரிகளால் யாமெழுகிய பொருள் விளங்குகின்றதா? பிரபஞ்சமும் மாயையும் இல் பொரு ளென்பதற்கு நாம் காட்டிய நியாயங்களை யெல்லாம் எடுத்து விளக்கிச் சொன்னாரா? நாம் மாயையை இல் பொரு ளெனச் சொல்லி இல் பொரு ளென்பதற்குப் பொருள் ஆகாயதாமரை மலடிமைந்தன் போன்ற தன்று; சொப்பனம்போல அகிர்வசனீயமென் இப்போது மாத்திரமன்று, பன்முறையும் எடுத்துச் சொல்லி யிருக்கின்றோமே. அவ்விதமான அருத்தம் படுப்படி இவர் சொன்னாரா? இல் பொரு ளென்பதற்கு ஆகாயதாமரை போலென்று பிறர் கருதும்படி யன்றி சொன்னார்? இவ்வாறு மாறுபாடாய் உண்மையை வெளிக் காட்டாது மறைத்தல் நன்றோமா? காரியம் பொய் யென்பதையும், காரணமும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்பதையும் மறுக்காவிடினும் மற்றொருவிஷயத்திற் மறுது தெரியாமையைக்காட்டிக் கொள்ளுகிறார். இதனால் இவர்க்கு வேதாந்ததுலுணர்ச்சி கிஞ்சித் துமில்லை யென்று தெற்றெனப் புலப்படுகின்றது. அவர் கூறுவது “ஆகவே யீதற்குமுதற் காரணமான பிரமமும் இல்பொருள் என்றே முடிக்கப்படுதல்வேண்டும்!!! இங்ஙனமாயின் இவர் நாஸ்திகரோ ஆஸ்திகரோ இவரே சொல்லக்” என்பது. அவரு பலமான ஆக்கேதபஞ் செய்துவிட்டதாய் மனப்பிராந்தி கொண்டு அதன் முடிவில் !!! இவ்வித மூன்று ஆச்சரியக் குறிகளை வைத்தார். இந்த மூன்று குறிகளும் இவரது அநியாமைக்கே யுபயோகப்படுவதால் அதைக் குகதாஸர்க்கே யீந்துவிட்டனம். உலகத்திற்குப் பிரமத்தை முதற் காரணமாக அத்வைதிகள் கூறுவதால், (காரணமும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்று நாம் கூறிய நியாயப்படி) பிரமமு மில் பொரு ளாக வேண்டிவதே. இதனால் காரியமும் காரணமும் இரண்டும் பொய்யென்று பூர்வபக்சியாரான இக்குகதாசரும் ஒப்புக் கொண்டதா யேற்பட்டு விட்டது. இவர் பகஷத்தில் உலகிற்கு மாயை முதற் காரணம்; அத்வைதிகள் பகஷத்தில் பிரமம் முதற் காரணம். காரணங்கள் யாவும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்று தீர்மானமாகின்றமையின், இவர் பகஷப்படி முதற்காரணமான மாயை பொய்யென்றோம். இதைப் பூர்வபக்சியார் மறுத்தனரில்லை, அங்கீகரித்துக்கொண்டார். ஆனால் இந்த நியாயப்படிப் பிரமமும் முதற்காரணமாவதால் பிரமமும் பொய்யாய்ப் போமே யென்

றனர். நியாயமென்பது யாவார்க்கும் பொதுவானதால் அந்நியாயப்படியே பிரமம் பொய் யெனக் கொண்டு இவர் கூறியபடி நாம் நாஸ்திக ராகின்றோம்; சூனியோபாதனத்தை யங்கீகரித்தமையால், இவர் கிறிஸ்தவராகத் தடையென்ன? எந்த நியாயத்தைக் கொண்டு எம்மை நாஸ்திக ரெனச் சொன்னாரோ, அந்த நியாயத்தைக் கொண்டே இவர் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்லலாமே. அவ்வாறு ஏன் தம்மைக் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்லிக் கொள்ளவில்லை? காரணம் பொய் யென்பது இவர்க்கு இஷ்ட மில்லாமற் போனால் அதைச் சுருதியுத்தியதுபலங்களால் மறுத்து, மாயை மெய்யென்று தாபித்துக்கொள்ள வேண்டும். அப்படித் தாபித்துக் கொள்வாராயின் இவரும் கிறிஸ்தவராக வேண்டிவ தில்லை; நாமும் நாஸ்திக ராக வேண்டிவ தில்லை. எப்போது நம்மை நாஸ்திக ரென்று சொன்னாரோ, அப்போதே இவர் கிறிஸ்தவ ராய் விட்டவரேயாம். நம்மை மாத்திரம் நாஸ்திகரெனச் சொல்லிவிட்டுத் தம்மை மாத்திரம் கிறிஸ்தவ ரெனச் சொல்லிக் கொள்ளா திருப்பது பார பகஷமேயாம். எம்மை நாஸ்திக ரென்று சொல்ல வந்த நா : தன்னைக் கிறிஸ்தவ ரெனச் சொல்லாமல் உள்ளே யிருத்துக் கொள்வது நீதிதானோ? தம்மைப் பிறர் குற்றப் கூறினால் அங்ஙனமே பிறரையும் குற்றப் கூறிவிட வேண்டு மென்ப தொன்றை வைத்துக் கொண்டாரே யொழியத் தமது பேரில் குற்றமிருப்பதுபோலப் பிறர் பேரிலும் குற்றமுளதா, இவ்வாறு வென்று ஆராய்கின்றவரா யில்லையே ! இதனாலும் இவர்க்கு வேதாந்தது லாராய்ச்சியில்லை யென்றே புலப்படுகின்றது. வேதாந்த தூலில் ஏதேனும் ஒரு இடத்தில் உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரணமென்று சொன்னதைப் பார்த்தாரேயன்றி அதைப் பூர்வபகஷஞ் செய்து மற்றொரு இடத்தில் அதற்கு மாறாகச் சொல்வதைப் பார்த்தா ரில்லை. இவர் சூதுவாது அறியாத நீல்கபடியாத லாக் கண்டதைக் கண்டவாறு ஒளியாமற் சொல்லி விட்டார். இவர் “கண்டொன்று சொல்லலை” என்ற ஓளவையின் நீதி வாக்கியத்தை மிகு கவனமாய் வாசித்திருப்பா ராதலால் அதன்படியே சொல்லிவிட்டார் போலும்.

உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரண மென்பது முண்மையே ; பிறகு அது பூர்வ பகஷமாய்ப் பிரமம் காரிய காரண ரகித மென்பது முண்மையே. இவ் விரண்டினது பூர்வ பகஷ சித்தாந்தங்களையும், பொய்மை உண்மைகளையும் குத்தாடச் செய்கின்றன. அதனாலே தான் பின்னர்க் கூறப்படும் சித்தாந்தத்தைக் காற்றில் பறக்க விட்டு, முன்னர்க் கூறிய பூர்வ பகஷத்தை மாத்திரம் வெகு பத்திர மாய் முடி போட்டுக் கொண்டார். கயிறு அரவுகளில் அரவு காரியம், கயிறு காரணம். இவற்றில் அரவு பொய் யென்ப தியாவரும் அங்கீகரிக்கத் தக்கது. அரவு பொய் யாகிறபோது காரியம் பொய் யாகிறது. காரியம் பொய்யானால் காரணமென்ப தேது? காரிய மென்பது காரணத்தையும், காரண மென்பது காரியத்தையும் விடாது தொடர்ந் திருக்கின்றன. காரிய மில்லையெல் காரணமு மில்லை; காரண மில்லையெல் காரியமு மில்லை. ஒரு வனுக்கு ஒரே பிள்ளை இருக்குமானால் அப்பிள்ளையை அண்ணனென்று சொல்வதா? தம்பி யென்று சொல்வதா? அண்ண னென்ற சொல் தம்பியையும், தம்பி என்ற சொல் அண்ணனையும் தொடர்ந் திருக்கின்றன. இப்படியே மேலும் கீழும், நல்லதும் கெட்டதும், ஒளியும் இருளும், பெரிதும் சிறிதும் முகவியன. இதன்படியே காரியமும் காரணமு மாகும். முற் கூறிய வாறு காரியத்தோடு காரணமு மில்லாமற் போயினும் கயிறென்பது இல்லாமற் போக வில்லை. அந்தக் கயிறே ஒரு அவசரத்திற் காரியமாகவும், ஒரு அவசரத்திற் காரணமாகவும் இருந்தது. கயிறைத் தவிரக் காரியமென்பதும், காரணமென்பது மில்லை. ஒரே கயிறு : மயக்கத்தில் காரியமாகவும், தெளிவில்

காரணமாயும், இன்னும் தெளியக் காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. வாஸ்தவத்தில் கயிறு காரிய மாகவு மில்லை, காரண மாகவு மில்லை. காரியத் திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே ; காரணத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே. காரிய காரண ரகிதத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே யாம். ஆதலால் கயிற்றின்கண் யாதொரு தோஷமு மில்லை. தோஷமாய்க் கொள்வது பிராந்தியே யாம். இவ்வுபமானப்படி மயக்கத்தின்போது பிரமமே யுலகாயும், உலகானபோது காரியமாயும், தெளிவில் உலகு அபாவமாயும், உலகு அபாவத்தின்போது காரணமாயும் இருந்த, காரிய மில்லாத போது காரணமு மில்லையென்ற நியாயப்படி காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்ட ஆராய்ச்சியில் காரியப் பட்டு உலகா யிருந்ததும் பிரமமே; காரணமாய் உலகு அபாவப்பட்டு இருந்ததும் பிரமமே; காரிய காரண ரகிதமா யிருந்ததும் பிரமமே யாம். வாஸ்தவத்தில் பிரமம் காரிய மாகவு மில்லை ; காரணமாகவு மில்லை ; யாவும் பிராந்தியே யாம். காரிய காரண ரகித மென்பதே வாஸ்தவம். இந்த வுளவையறியாது எல்லா மாதலை யுண்மையென மருண்டு துவிதப் பிராந்தர்கள் தூர் வாசத்ஞ் செய்கின் றார்கள். பிரமம் காரணமென்ப துண்மையாயின காரணம் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போம் என்ற நியாயப்படி பிரமமும் காரியப் பட்டுப் பொய்யாய், அது காரணமாக நாள்திகராய்ப் போக வேண்டிவதே யாம். அவ்வாறு பிரமங் காரியமு மாகாமல் காரணமு மாகாமல் காரிய காரண ரகிதமாய் விளங்குகின்றமையின், நாம் நாஸ்திக ராகாமல் ஆஸ்திக ராகவே விளங்குகின்றோ மென்பத பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப்படுகின்ற தெனக ; இவ்வாறே குகத்தாஸர் கிதிஸ்தவரா மென்பதும் பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப்படுகின்றதென் றறிக.

இனி இவர் பகஷத்திலும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்று சொல்லுகின்ற மென்னின், இது இவரது மத விநோதமா மெனக், மாயை காரிய காரண ரகித மாயின், உலகு பொய்யாய்ப் போம். உலகு பொய்யானால் மாயை காரிய காரண ரகித மாகாது. உலகு பொய்யாகுங்கால் அது அத்தவத சித்தாந்த மாய்விடும். இவரது சித்தாந்தமோ சிவஞான சித்தியார் முசலாம் சூத்திரம் கூட-வது செய்யுளின் சிவ ஞான சுவாமிக ஞரையில் “அற்றன்று, காரணங் காரிய மிரண்டும் உள் பொருளே யென்பது யேற் கூறிய வற்றான் இனிது விளங்கலின், காரியப் பிரபஞ்சமும் நித்தப் பொருளேயாம்” என்று கூறியபடியால், உலகும் மாயையும் காரிய காரணங்க ளுவதோடு இரண்டும் உள் பொருள்களும் நித்தப் பொருள்களு மாம். ஆதலால் உலகு பொய்யென்பதும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்பதும் இவர்க் குடம்பாடன்று.

பிரமம் காரண காரிய ரகித மென்பதற்குப் பிரமாணங்கள்:—

மாண்டுக்கிய உபநிஷத் கேளடபாத காலேக.

துரியமானது காரிய காரணங்களுக்கு அப்புறப்பட்டது.

அமிர்தபிரீதுபாபிஷத்.

எந்தப்பிரமமானது நிர்விகற்பமோ, அநந்தமோ, காரணமும் உவமையு மற்றதோ, ண்கிக்கத் தகாததோ, அநாதியோ, அதை ஞானி யானவன் அறிந்து (பந்தத்திலிருந்து) விடுபடுகிறான்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது: பால் தயிர்போலா? மண்குடம் போலா? எனப் பலவாறு கேள்விகள் கேட்டு ஏதேதோ குற்றங் கூற வருகின்றார்கள். இவர் கத்த பைத்தியக்காரர். சிவன் சிவனடியாராய் வருதல், சிவன் பன்றி

யாய் வருதல் ஆகிய இவைகளை யனுசரித்தும், பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்த தென்று சொல்லிய வீஷயத்தை யனுசரித்தும் சோ. நாயகரை மறுத்த யாரும் பிறரும் பல கேள்விகள் கேட்டு, ஒவ்வொன்றிலு முள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் விளக்கிக் காட்டி மறுத்திருக்கின்ற மன்றோ? அவை களுக்கு இவரும் பதில் கூறாது மறைந்ததுபோல் அக்கேள்வி களுக்கு இவரும் பதில் கூறாது மறைந்த நின்று, அக்கேள்விகளில் சிலவற் றைப் பாடம் பண்ணிக் கொண்டு இப்போது ஒப்பிவிக்க வருகின்றார். இது புலியைப் பார்த்த நரி குடிக்கொண்ட கதையே யாம். இவரது ஆக்ஷேபங்க ளெல்லாம் சிவன் சிவனடியாராய் வந்தார், பன்றியாய் வந்தா ரென்பதைத் தாக்கி, இவரது மதத்திற்குக் கேட்டை விளைவித்தன. அதை யறியாது “யானை தன் தலையில் தானே மண்ணைவாரிப் போட்டுக் கொள்வது” போலத் தமது மத விரோதமான கேள்வியைக் கேட்கின்றார்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென அத்வைதிகள் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை யென்பதற்கு வேண்டிய நியாயங்கள் ‘அத்வைததூஷணபரிகாரம்’ முதலிய தூஷங்களில் மிக விரிவாய்க் காண்பிக்கப்பட்டிருக்கின்றமையின், ஷே. தோஷங்களின் அவர்களைச் சாரமாட்டாவென்றிக. உண்மையில் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென் றொப்புக் கொள்ளாத அத்வைதிகளை நோக்கி: அவர்க ளவவாறு ஒப்புக் கொண்டதாய் மருண்டு, அம் மருட்சியின் கலக்க மிகுதியால் புத்தி பேதப்பட்டு, “இது இன்னாரைக் கேட்கவேண்டிய கேள்வி, இது இன்னாரைக் கேட்கப்படாத கேள்வி, இது தம்மைப் பிறர் கேட்க வேண்டிய கேள்வி, இது நாம் பதில் கொடுக்கத் தக்க கேள்வி” யென அறியாது முறை தவிர்த்து கேட்பது தெரியாமையினும் மிகத் தெரியாமையேயாம்!

உலகு இல் பொருளெனக் கொண்டு ஈசுவர நிச்சயம் செய்தல் கூடா தென மற் றொரு ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றார். நாம் கூறுவ நியாதெனின் உலகு அநிர்வசனீயப் பொருளென்று கொண்டதான் பிரம நிச்சயஞ் செய்தல் கூடு மென்றும், உலகு சத்தியப் பொரு ளெனக் கொள்ளின், பிரமம் அபரி பூரண தோஷத்தை யடையுமென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் குயவனும் சண்ட சக்கரங்களும் குடமும் அபரிபூரணப் பொருளாமென்றமாம், இரண்டு பொரு ள்களைச் சத்தாகச் சொல்லி, அவற்றி லொன்றினுக்குச் சர்வ பரிபூரணத்வஞ் சொல்வது கூடாதென இதுவரையில் பல தவீத வாதிகளை மறுத்ததோடு இவரையும் ஆரம்பத்திலேயே மறுத்து, அதற்காக இவர் காட்டிய வுபமானங் களின் றோஷங்களை யெல்லாம் விரித்திருக்கின்றோ மாகலின், உலகு அநிர் வசனீய மென்று கொண்டே பிரம நிச்சயஞ் செய்ய வேண்டு மென்க. இக் கரு குச் சுருகிப் பிரமாணங்களும் பல முன்னர்க் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. உலகு சத்துப்பொருளானது, அசத்து, அல்லது சத்துப்போலி அநிர்வசனீயப் பொருளெனக் காரண காரியவாதம், சத்திவாதம், காரணமே காரியம், காரண காரியம் திண்ணமன் மென்பது, ஆகாய வாதம், அறிவு முன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா? என்ற வாதம், (திருக்குத் திரிசியவாதம்) சுழுத்தியி லுல குண்டா வென்னும் வாதம், சொப்பன வாதம் முதலிய பல வாதங்களைக் கொண்டும் சுருதி முதலிய பதினான்கு விதத்தைகளைக் கொண்டும் தாபிக்கப் பட்டிருக்கின்றமையின், உலகு சத்தென் மெவ்வாற்றினுங் கூற லமையாது. எது அநிர்வசனீயத் தோற்றப் பொருளோ, அசற்கு அதிஷ்டானப் பொருள் சத்தா யிருக்க வேண்டுமென் றனுமானிக்க விடமுண்டாகலின், பிரமப் பொருள் உண்டென்று நிச்சயிக்கப்படுகின்றது. இந்நிச்சயம் செய்தல் அத் வைதிகளா லன்றி மறவரா லாகாதென் றறிக. ஆகலின் ஆஸ்திகரென்பவர்

அத்வைதிகள் ஒருவரே யாம். பிறர் ஆஸ்திகராயினும் பிரமத்தக்கு அபரிபூரணத்வம் கூறு மாஸ்திகராம். நாஸ்திகரை நோக்க இவர் ஆஸ்திகரோயாயினும் அத்வைதிகளை நோக்க நாஸ்திகரோயாம். இது விஷயம் “மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம்” என்னும் நூலிலும் “வேதாந்த சங்கை நிவாரண” மென்னும் நூலின் முடிவில் “ஆஸ்திகம் நாஸ்திகம்” என்னும் விஷயத்திலும் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

பின்னும் ஓர் வழியில் வந்து அகப்பட்டுக் கொள்ளுகின்றார். அது இது:—“கனாக் காட்சிகள் நம்மால் நீகழும் ஓர் விபரீதக் காட்சியே யன்றி, அக்காட்சிக்கண் கீகழும் தோற்றங்கள் உண்மை யளவிற றோன்றுவன வா மோ? இல்லை, இல்லை. அவையெல்லாம் எமது பனத்தின்கணிக்கும் நீனைவை யொப்ப ஒரு வகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக் கென வேரார் தோற் றமு மில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றை யோர் பொரு ளென மதித்தலும், அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமே யம். ஆகவே, இல் பொருள் தோன்றும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிரார்த்திய யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்குனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே என்பீ ராயின், அஃதேல் அதனை இல் பொரு ளெனக் கூறும் கூற்றை இக்கணத் திற்றானே மறந்து விடுக. மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கைட்டற்றுக் கொள்க” என்பது. இதில் சொப்பனம் பொய் யென இவரே யங்கீகரிக்கின் றார். இது இவரது மதக் கொள்கை யன்று. இவர் முன்னோர் சொப்பனஞ் சத்தியமென்றே கொண்டிருக்கின்றனர்.

சங்கற்பநிராகரணம்.

“கனவியன்பயனும் நனவியன்பயனும்
வினையின் பயனவைபொய்யெனவேண்டா.”

சிவஞானபோதத்தின் உதாரணவேண்பா.

“நீரிலெழுத்துநிகழ்கனவும்பேபத்தேறும்
ஓரினவையின் றுமாறெப்பு”

இதற்குச் சிவஞானசுவாமிக ளுரை செய்யுங்கால் “நீரிலெழுத்து முதலி யன பொய்யென்பாற மறுத்தற்கு நிகழ்வுன்றடை கெடுத்தார்” என்று கூறினார். இதனால் நீரிலெழுத்த, நிகழ்கனவு, கானனீர் இவற்றைப் பொய் யென்று கூறப்படாதென்பது இவ ரினத்தோர் கொள்கை பென்க.

இதை யதுசரித்தே சோமசுந்தரநாயக ரென்பவரும் சொப்பனஞ் சத்திய மென்று சொல்லி, அதற்காக “ஓர் நண்பர்” என்பவர் “சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்தது, அறிவே யுலகமெனல்” என்றெழுதிய விஷயத்தால் மறுக்கப்பட்டுப்போனார். போய் எட்டு வருஷங்களாயும் அவர் பதில் பேசினா ரில்லை. குகதாச ரிது விஷயத்தில் தமது மகவிரோதியானது மாவோம், தமது முன்னோரை மறுத்தாலும் மறுப்போ மெனத் துணிந்து சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லிவிட்டார். சொப்பனம் எப்படிப் பொய்யே, அப் படியே சாக்கிரமும் பொய்யென அத்வைதிகள் கூறுகின்றமையின், சொப்ப னத்தை மெய்யென்று சாபித்தது அதுகாரணமாகச் சாக்கிரமும் மெய்யென்று னத்தை மெய்யென்று சாபித்தது அதுகாரணமாகச் சாக்கிரமும் மெய்யென்று தாபித்து விடலா ரெனக் கருதி, இவர் முன்னோர் சொப்பனத்தைச் சத்திய மென்று சொல்லிவிட்டார்கள். இதுவிஷயமாகத் “தத்துவவாத”த்தில் சோ. நாயகர் பதில் கூறியையாலும் இதில் சத்தியமெனத் தெளிந்த, இது விஷயத்தில் தமது துவிதமத விரோதம் வந்தாலும் வரட்டுமென்று துணிந்து,

சொப்பனம் பொய் யென்று கூறத் துணிந்து விட்டார். சொப்பனம் பொய் யென்றாலும் இன்னும் ஒரு விஷயத்தில் அக்வைதிகளுடன் இவர் முரண்படுகின்றார். அது 'சொப்பனா நினைவளவே' என்பது. சொப்பன வலகம் 'நினைவளவு' என்பதனால் அது பொருளல்லவென்றாகின்றது. இச்சாக்கிரத்தைப் பொருளளவாய்க் கொண்டா; சொப்பனத்தை நினைவளவாய்க் கொண்டா. நினைவளவாய்க் கொண்டமையால் காட்சி யளவையன் மென்பதாயிற்று. காட்சி யளவையான் பிரத்தியக்ஷம் இருவகை: ஒன்று அபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷம், ஒன்று பிரத்தியபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். கேவலம் இந்திரிய சம்பந்தத்தா லுண்டாவது அபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். அது "இது யானை" என நேத்திரத்தால் லறிவது. முந்திப் பார்த்த பொருளின் ஞான சமஸ்காரத்தினாலும், இப்போது இந்திரிய சம்பந்தத்தினாலு முண்டாவது பிரத்தியபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். இது முந்திப் பார்த்த ஞான சமஸ்காரத்துடனே எதிரில் நேத்திரத்துக்குப் புலப்படுகிறபொது அந்த யானைதான் இது என்றண்டாகும் ஞானம். இவ்விரண்டும் பிரத்தியக்ஷம். இந்திரியத்துக்கு விஷயமாகாமல் நினைப்புக்கு மாத்திரம் விஷயமாகவது ஸமிருதி ஞானமாகும் இனி இவர் சொல்லுகிற சொப்பன விபரீதக் காட்சி அபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா? பிரத்தியபிஞ்ஞ ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா? ஸ்மரண ரூப மாத்திரமா? ஸ்மரண ரூப மாத்திர மெனச் சொல்லுதல் கூடாது. ஏனெனில் ஸ்மரணக்கு இந்திரியக் காஷியில்லை. சொப்பனமோ, இந்திரியக் காட்சியினால் அறியப்படுகின்றது. சொப்பனத்தில் பொருளைக் கண்டு நினைப் புண்டாயிற்று? பொருளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்று? பொருளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்றெனின், அப்போது பயகம்பனாகக் கண்ட உண்டாகக் கூடாது. சொப்பனத்தில் ஒருவன் புலியைக் கண்டு பயப்படுகிறான். அவன் புலியை நேத்திரத்தால் காணாமல் போலானேயாயின் பய கம்பனாகிக் குண்டாக மாட்டா. மனத்தின் நினைப்புவரையி லுள்ள புலிக்குப் பயப்பட வேண்டிய ஆவசியக மில்லை. சொப்பனத்தில் ஒருவனுக்குப் பின் புறத்தில் அவனுக்குத் தெரியாமல் புலி நிற்குமாயின், அவனுக்குப் பய கம்பனாகிக் குண்டாவ தில்லை. அவன் கண்ணுக்கு முன்னே அவன் பார்ப்பதற்கு வந்தால், அதைப் பார்த்த வுடனே பய கம்பனாகிக் குண்டாகின்றன. ஒருவன், தன் தலையைப் பிறன் வெட்டிக் கொண்டு போகவும், தான் இறந்து போகத் தன்னைத் தூக்கிக் கொண்டு போகவும் தன் நேத்திரத்தினால் காண்கிறான். அது பிரத்தியக்ஷ மன்றென எங்ஙனங் கூறலாம்? நீரில் கையை வைக்க அஞ்சவ் நெருப்பில் கையை வைக்க அஞ்சுகிறான்; நீரில் கையை வைக்க அஞ்சவ் தில்லை. சொப்பனத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களின் குணங்களான கந்த ரச ரூப பரிசு சத்தங்களை முறையே நாசி, நா, கண், தேகம், செவிகள் அறிகின்றன. இந்திரியங்க ளில்லா விடில் பிருதிவியாதிகள் அறியப்படுவ தில்லை. செவிடனுக்குச் சத்த ஞானமும், குருடனுக்கு ரூப ஞானமும் மில்லை. ஏன் தெந்த இந்திரியங்க ளிருக்கின்றனவோ, அந்தந்த இந்திரியங்கட்கு அந்தந்த விஷயங்கள் மாத்திரம் புலப்படுகின்றன. தூங்கி யெழுந்தவன் சொப்பனத்தில் யானையாதிகளைக் கண்டேனென்று சொல்லுகின்றானே யன்றி நினைத்தேனென்று சொல்ல தில்லை. சொப்பனத்தில் திருடர்கள் ஒருவனுடைய வீட்டிற்குப் புகுந்து அவனுஸ்திகளைக் கொள்ளித் திருடர்கள் ஒருவனுடைய யானை, சொந்தக் காரனுக்கு ஆத்திரமும் கோபமும் துக்கமு முண்டாய்ந்திருடர்களைப் பிடிக்க வோடுகிறான். சொப்பனம் நினைப்பளவே யானால் கோபாதிக ளுண்டாய் ஓடவேண்டிய ஆவசியக மில்லை. ஓடுதல் கர்மேந்திரியத்தின் றொழில்; கர்மேந்திரியமோ சரீரத்தைச் சார்ந்தது; சரீரமோ பஞ்ச

பூத சம்பந்தம்; பஞ்சபூதமோ உலகம்; உலகமோ காக்கிப் பொருளாகும். சாக்கிரம்போலக் காக்கிப் பொருளாயிருக்கும் சொப்பன வுலகைக் கேவலம் நினைப்பளவென எங்ஙனஞ் சொல்லலாம்? எது நினைப்பளவு மாதிரிமாமோ, அது எதிரிற் காணப்படாது. கண்ணுக் கெதிரில் காணப்படுகின்றமையின், சொப்பன வுலகு நினைப்பள வன்று, சாக்கிரம்போலக் காட்சியளவா மென்க. காட்சி யளவைக்கு நினைப்பு, இந்த்ர்யம், பொருள்கள் ஆகிய மூன்றும் வேண்டும். சொப்பனாவஸ்தையில் ஷே மூன்று மிருக்கின்றன வாதலால், சொப்பனக் காட்சி நினைப்பளவென்று மாதிரிஞ் சொல்லுதல் கூடாது.

‘கனகக் காட்சிகள் உண்மையளவிற் றேற்றுவனவாமோ’ என்கிறார். அவ்வாறு சொன்னவர் யாவர்? அத்வைதிக ளன்று. பின்னையாரெனின், இவர் மதஸ்தரே யென்பதற்கு இவர் முன்னோ கூறிய வாக்கை முன்னரே பிரமாணமாகக் காட்டினோம். அத்வைதிகள் சாக்கிர வுலகே யுண்மைத் தோற்ற மன்றெனச் சொல்லி, அதற் குவமானமாகக் கனககாட்சியைக் காட்டி, அவர் களை நோக்கி : ‘கனகக் காட்சிகள் உண்மையளவிற் றேற்றுவன வாமோ’ எனக் கேட்பது என்ன நியாயம்? ‘கனகக் காட்சிகள் உண்மையளவிற் றேற்றுவன வாமோ’ என விவரது மதஸ்தரான வுமாபதி சிவாசாரியார், சிவ ஞான சுவாமிகள் முசுலியவர்களைப் போய்க் கேட்டால் ‘தோற்றுவனவாம்’ என்றே சொல்லுவார்கள். அதை விட்டு அத்வைதிகளைக் கேட்பதற் பயனென்? இதுவவையிற் செய்து வந்த விவாதத்தால் கனகக் காட்சிகள் பொய் பென்றும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்றும் தீர்மான மாவதால், இசுன்படியே சாக்கிர வுலகும் பொய்யும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்க. மனத்தின்கண் தோற்றமான சொப்பன வுலகு நினைப்புக்கும் இந் திரியத்துக்கும் விஷய மாகிறாடி. பிரமத்திற் றேற்றமான சாக்கிர வுலகும் நினைப்புக்கும் இந்திரியத்துக்கும் விஷயமாகின்ற தென்க.

சொப்பன வுலகுக்குத் ‘தனக் கென வோர் தோற்றமும் இல்லை, நாசமும் இல்லை’ என்கிறார். பிரத்தியக்ஷமும், சத்த பரிச ரூப ரஸ கந்தங்களும், கண்பான் காட்சி காணும் பொருளுள்ள திரிபுடியும், நய நஷ்டங்களும், சுக துக்கங்களும், இச்சா ஞானக் கிரியைகளும், காமக் குரோதாதிகளா முள்ள சொப்பன வுலகுக்குத் தனக் கெனத் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை யென்ற தெங்ஙன மொவ்வும்? சொப்பன வுலகு அவ்வவஸ்தையில் தோற்றமும், சாக்கிர கழுத்தியில் நாசமும் என யாவருக்கும் அதுபவமா யிருக்க, தோற்ற நாசங்க ளில்லை யென்று எவ்வாறு சொல்லலாம்? இது பனோ காட்சிக்கு மாறாய்ப் பேசுவதாகும். இதை விடத் தோற்ற நாசங்கட் கு யாது பொருளோ அறியோம். தோற்ற மென்பது உண்டாதலும், நாச மென்பது அழிகலுமாம். சொப்பன வுலகு அவ் வவஸ்தையிற் றேற்றுகின்றது; இச் சாக்கிராவஸ்தையிலும், சுழ்சுதியவஸ்தையிலும் நாசமாகின்றது. ‘இவற்றை (சொப்பனக் காட்சிகளை) யொரு பொருளென மதித்தலும் அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமேயாம்’ என்கிறார். சொப்பனத்தை யொரு பொரு ளென மதித்தல் கூடா தென்ப துண்மைதான். ஆனால் எவ் வவஸ்தையில் கூடாதோ தெரிய வில்லை. சாக்கிராவஸ்தைக்கு வந்த பிறகா? சொப்பனாவஸ்தையில் இருக்கும்போதேயா? சாக்கிராவஸ்தையில் வந்தபிறகு அதை யொரு பொருளாக மிருக பக்ஷிகள்கூட மதிப்பில்லை. சொப்பனாவஸ்தையில் இருக்கும்போ தென்னின், இச்சாக்கிராவஸ்தையைப்போல அது சத்தியமாகவே தோன்றுதலின், அதை யொரு பொருளாக மதியா திருத்தல் யாங்ஙனங் கூடும்? இவர் நினைப்பளவே சொப்பன மென்பதாலும், அந்நினைவு சாக்கிரத்தில் சாக்கிர உலகைச் சத்தியமாகக்

கொள்ளுவதாலும் இந்நினைவு சொப்பவைஸ்தையில் சொப்பன வுலகை உண்மை யென்றே கொள்ளும். சொப்பன வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ள வேண்டுமானால் சாக்கிராவஸ்தையில் சாக்கிர வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ளவேண்டும். இவர் மதம் அங்ஙனம் கொள்ளுதற் கிடங்கொடுக்காமை யாலும், சத்திய மென்றே கொள்ளுதற் கிடங் கொடுக்கின்றமையாலும் இவர் நினைவு சொப்பன வுலகை மெய் யென்றே கொள்ளும். அங்ஙனமாக இவர் ஒரு பொருளெனச் சொப்பன வுலகை மதியாதிருந்த லெங்ஙனம்? மேலும் இவர் மதத்தில் காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருள். காரியம் முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை. முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை காரிய மாயிருத்தலாலும், சொப்பன வுலகு சாக்கிர சுழுத்தியி லில்லாமற் போதலாலும், சொப்பவைஸ்தையில் அதற்கு எதிர்மறையாய்த் தோன்றுதலாலும் சொப்பன வுலகு காரிய மென்பதற்கு ஏதும் ஆக்கூடி யில்லை. காரியம் உள் பொரு ளென்பது இவர் மத சித்தாந்த மென இவர் முன்னோர் கூறிய பிரமாணத்தை முன்னரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியமாயும் உள் பொருளாயும் இருக்கும் சொப்பன வுலகை யொரு பொருளென மதியா திருத்தல், இவர்க்கு எங்ஙனங் கூடும்? ஒரு பொருளென மதித்தல் பித்தாட்ட மானால் இவர் முன்னோ ரான மெய்கண்டார், உமாபதி சீவன், சிவ ஞானத் தம்பிரான முதலியவர்க ளெல்லாம் பித்தாட்டம் பிடித்தவர்க ளாவார்கள். சொப்பன வுலகு சத்திய மென்பது அவர்கள் பக்கம்; காரியம் உள் பொரு ளென்பதும் அவர்கள் பக்கந்தான். சொப்பன வுலகு முன்னின்மைக்கு எதிர் மறை யென்பது பொதுவாய் யாவருமே அங்கீகரிக்கத்தக்கது. காரியமும், உள் பொருளும், இவர் மதப்படி சத்தியமு மான சொப்பன வுலகை ஒரு பொருளென மதித்தல் காரணமாக இவர் மதத்தினர் யாவருமே பித்தம் பிடித்தவராக, இவ ரொருவர் மாத்திரம் அப்படிப்பட்ட பித்தத்தில் அகப் பட்டாது தப்பித்துக்கொண்டது விந்தையே! இவர் சொப்பனத்தைப் பொய் யெனக் கொள்வாரானால், இவர் இவரது சற்காரிய வாதத்தினின்றும் விலகி, அத்தைவதிகளுடைய அசத் காரிய வாதத்தைக் கைக்கொண்டவரானார். இவர் மதத்தின ரெல்லாம் சொப்பனத்தை யுள் பொருள் எனக் கொண்டு, பித்தம் பிடித்து மருள் கொண்டிட, அத்தைவதிகள் இவர் கூறுகிறபடி இயற்கையி லேயே சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று கொண்டு, தெருட்சியை யடைகின்றார்கள். அதிலும் அவ் வவதையிலேயே தெருட்சியை யடைகின்றார்கள். எப்படியெனின், அவர்கள் சாக்கிரவுலகையே பொய்யென்று கொண்டு மதி மயக்கத்தைத் தவிர்த்திருக்கின்றமையால், இப்படிப்பட்டவர்கள் சொப்பன வுலகைச் செல்வினும் (இதுவே அதவாகத் தோன்றுவதால்) அதையும் பொய் யென்று மதித்துப் பித்தாட்டத்தினின்றும் விலகுகின்றார்கள். இன்னால் யார் சாக்கிராவஸ்தையில் சாக்கிரவுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுகின்றார்களோ, அவர்கள் தான் சொப்பவைஸ்தையிலும் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுவார்கள் ளென்றேற்பட்டது. இவர் மதத்தினர் சாக்கிரத்தை மெய் யென்று கொள்ளக் கடைமைப்பட்டிருக்கிறனர். சாக்கிரத்தை மெய்யென்று கொள்பவர் சொப்பனத்தைப் பொய் யென்று கொள்ள முடியாமை கொண்டே, இவர் முன்னோர் சொப்பனவுலகை மெய் யெனக் கிறுக்கிவைத்தார்கள். சொப்பனம் மெய்யென்றால் காட்டுமிறுண்டுகள்கூட நகைப்பார்கள் என இவர் முன்னோர் க்குத் தெரியாத தல்ல. காட்டுமிறுண்டுகள்கூட நகைத்தாலும் நகைக்கட்டும்; மாயையினால் பிளவுபட்ட துவித மதம் நிலைத்தாற் போதுமென்பதே அவர்கள் உட்கருத்து.

இந்த ரகசியத்தைக் குகதாசர் அறிந்தில் ராகவின் சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டார். எப்போது சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டாரோ, அப்போதே சாக்கிர வுலகையும் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்தவரானார். இவர் சொப்பனத்தை மெய்யென மதித்தல் பித்தாட்ட மென்கிறார். சொப்பனம் பொய்யென்பது மிருகாசிகட்கும் இயல்பாதலால் அதைவதிகள் அதைப் பற்றி யேதும் பெசாது சாக்கிரத்தையே பொய்யென்று சொல்லவிட்டார்கள். சாக்கிரம் பொய்யென்று மனசுதிற்பதிந்து விட்டால், அதுவே வாசனையாய்ச் சொப்பனவஸ்தையில் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று சுபாவமாய்க் கருதுவார்கள். சாக்கிரத்தில் காமியாயிருப்பவனும் யோகியாயிருப்பவனும் திருடனாயிருப்பவனும் சொப்பனத்திலும் அப்படி உபபடியே யிருப்பது யாவருக்கும் அனுபவம் ஆதலால் சொப்பனத்திலு் சொப்பன வுலகைப் பொருளென மதியா திருக்கவேண்டுமென அதைப்பற்றிச் சாக்கிரத்தில் போதித்தல் பித்தர் செய்கையே யாம். சாக்கிர வுலகு பொய்யெனச் சுருதியாதிங் கூறி அதற்குச் சொப்பன வுலகைச் சாக்ஷியாகக் கூறிட, இவர் அதற்கு விவரதமாகச் சாக்கிரவுலகு சத்தியமென்றும், சொப்பன வுலகு பொய்யென்றும் போதிக்க வருகின்றார். இவர் முன்னோரோ, சாக்கிரத்துடனே சொப்பனமும் சத்தியமென்ப. போதிக்கின்றார்கள். அத்துடனே இவர் 'தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமே யாம்' என்றன ரன்றோ? தோற்றங் கற்பித்த லாவ தென்ன? பித்தாட்டமென்ப தென்ன? உண்மையில் இவருக்குச் துவித பித்தந் தலைக் கேறியிருக்கிறது. ஆதலால் வாயில் வந்தவா றெல்லாம் பேசுகின்றார். தோற்றத்தை யெவருங் கற்பிக்கவில்லையே. கற்பனையான தோற்றத் தோன்றினால் அதைத் தோற்ற மென்று சொல்லுகிறார்கள். அதனைவதிகள். அவர்கள் கற்பிப்பதென்ன? சொப்பனவுலகில் எவரும் ஒன்றுங் கற்பிக்க வில்லையே. அங்ஙனமாகப் பித்தாட்டமென்ப தென்ன? அந்த வாக்கியமே பித்தாட்டமாயிருப்பதால் பித்தாட்டத்தைப் பித்தாட்டமாகவே யாரும் ஒழித்திடவேண்டும்.

குகதாசர் இல் பொருள் தோன்றுதல் விஷயமாய் ஒன்று கூறுகின்றார். அது இது:—“ஆகவே இல் பொருள் தோன்று மென நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியெனமுடிக்க” என்பது. இவர் இவரது பிராந்தியையும் இவ் தினத் தவரது பிராந்தியையும் பிறர் பேரி லேற்றப் பார்ப்பதே தவிர, உண்மையில் பிறர் பேரில் பிராந்தி யென்பது அனுத்தனையுமின்று. வாஸ்தவத்தில் உள் பொருளுண்டாமென்பது பிராந்திய தவிர, இல் பொருளுண்டாமென்பது பிராந்தி யன்று. உண்டாதல் காரியம்; உண்டாதற் கிடமாயிருந்ததும் உண்டாகா திருப்பதுங் காரணம். காரணமான மண்ணின்கண் காரியமான குடமும், காரணமான கயிறின்கண் காரியமான அரவும் இல்லாதனவாயிருந்தும் தோற்றுகின்றன. இது பிரத்தியக்ஷமே யன்றிக் கன்கட்டி வித்தையன்று. காரணத்தை யன்றிக் காரிய மில்லையென்றும் ஆதலால் காரியம் பொய்யென்றும் இதுகாரும் எவ்வளவோ நியாயங்களை யெடுத்தக் காண்பித்திருக்கிறார்கள் அதனைவதிகள். இவ்வாறு காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் அதிலும் விவர்த்த காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் இல்லாதனவாயிருந்தும் தோன்றுவது சர்வ சாதாரணமாயிருக்க, இல் பொருள் தோன்று மென்பது கூடா தென்றும், அப்படிச் சொல்வது மயக்க மென்றும் சொல்வது நியாயமா? இல் பொருள் தோன்றுமென்பது மயக்கமானால் தோன்றாதென்பது தெளிவாகவேண்டும். கயிறின்கண் அரவு உள் பொருளா? இல் பொருளா? அரவு தோன்றுவதால் உள் பொருளென்று சொல்வாரோ? அப்படியானால் இவரது தெளிவு நல்ல தெளிவே. இவர் களுக்காட்சியைப் பொய்த் தோற்ற

மென்றும், விபரீதக் காட்சி யென்றும் கூறினாரன்றோ? கனப் பொய்யாகிற போது அது இல் பொரு ளாகிறது. இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் எப்படியுண்டாயிற்று? இவரே யில் பொருள் தோன்றுகிற தென வொரு இடத்திற் சொல்லிவிட்டு, மற்றோ ரிடத்தில் இல் பொருள் தோன்று மென்று மயங்குவது பிராந்தியென்று சொல்லுகின்றார். இதனால் தம்மையே தாம் கண்டித்த தயவுமையே தாம் பிராந்தரென்று சொல்லுகிறவரானார். இல் பொருள் தோன்றுகின்ற தென்றா விவர்க்கு விபரீத வுணர்ச்சி யுண்டாய் விடுகின்றது. இல் பொருள் என்பதற்கு ஆகாயதாமரை மலடிமகனென்றே பொருள் கொண்டு விட்டார்போலும்! கயிற்றரவு சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த ஆரோபப் பொருள்களும் இல்பொருள்கடாமெனக் குகதாசர் கருதவில்லை போலும்! அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்த மின்ன தென வறிந்தில ராகலின், குகதாசர் மாறுபடப் பொருள் கொண்டனர். இது இவருடைய பிராந்தியே யன்று, “இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்” என்று எழுதி வைத்த இவரது முன்னோர் பிராந்தியு மாம், ஷை வாக்கியத்தை மெய் யென்று நம்பியே அனேகர் மோசம் போனார்கள்; போகின்றார்கள். தாங்கள் நம்பி மோசம் போவது மன்றி, இந்த வாக்கியத்தை அத்வைதிக ளிடத்திலும் பிரமாண மாகக் காட்டி அவமானப்படுகிறார்கள்!

இல் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்கமே யானால், உள் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்க மின்மையாய்த் தெளி வாகின்றது. உள் பொருள் தோற்றம் அதாவது உண்டாமென்பதற்கு ஒருகாரணமு மின்மையானும், சத்துப் பொருளின்கண் சத்துப் போலி அரிர் வசனியப் பொருள் தோற்றுமே யன்றிப் பிறி தொரு சத்துப் பொருள் தோற்றா தென இசற்குமுன் இவரையே மறுத்த எழுதி இருக்கின்றமையானும், ‘அத்வைத தூஷணபரிகார’த்தில் 66 முதல் 70-வது பக்கம் வரையில் இது விஷயம் விரித் தெழுதப்பட்டிருக்கின்றமையானும் உள்பொருளில் உள் பொருளுண்டாகா தென்பது திண்ணமா மென்றறிக.

உள் பொருள் உண்டாமென இவர் கூறுவதால், உள் பொரு ளான பிரமமும் உண்டாமென்றே கொள்ளப்பட்டு, அது காரணமாகப் பிரமம் அசத்தாய், அது காரணமாக இவர் நாஸ்திகமதமாய், அது காரணமாக இவர் நாஸ்திகராவார். ‘இனி உலகம் உள்ளது’ என்றும், “உள்ளதற்குச் செய்வோ ரின்றிச் செய்வினை யின்மையின்” என்றும் இவரது மெய் கண்டார் கூறுவதால் உள் பொருள் செய்வோராலே செயப்படல் வேண்டு மென்பது திண்ணம். அங் னனமாயின், பிரமமும் உள் பொருளாதலால் செயப்படுபொருளாதல் வேண்டும். எது செயப்படு பொருளோ அது காரியமும் அசத்தும் சடமுமாகலின் பிரமமும் காரியமும் அசத்தும் சடமுமாய் அது காரணமாகவும் இவர் நாஸ்திகராய் அது காரணமாகவும் இவரது மதம் நாஸ்திக மதமாய் முடியு மென்க. குடம் செயப்படு பொரு ளாய்ச் சடமும் அசத்து மாதல் கண்கூட டன்றோ? இங்ஙனமே பிரமமுமா டென்க. இது போக, ‘பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே யென்பா ராயின் அஃதேல் அதனை யில் பொரு ளெனக் கூறுங் கூற்றை யிக்கணத்திற்குநே மறத்துவிடுக’ என்றாரன்றோ? இசனால் இல் பொருள் விபரீதக் காட்சி யாகா தென்பது இவர் கருத்தாகின்றது. இல் பொருள் என்றதனால் ஆமை மயிர் குதிரைக் கோடு என்று கருகிவிட்டார் போலும். அதனோடு கயிற்றரவு, காணீர், கலைவகு முதலிய ஆரோபப் பொருள்களே யுள் பொருள் எனக் கருகி விட்டார்போலும். இவரது விபரீத புத்திப் பிரமையைப் பிறப்பேரி லெற்றுக்கின்றார். இப்பிரமை

யால் பிறர் கொள்கை யின்ன தெனவும், கொள்கை யல்லாதது இன்ன தெனவு மோராத “எல்ல செட்டி லக்க ஏக லக்க” என்றபடி எல்லா வற்றையும் ஒன்று சேர்த்துக் குழப்புகின்றார். இவருக்கு ‘இல் பொருள், என்றது ஒன்று தெரியுமேயன்றி, இல் பொருளில் சொன்மாத்திரமா யுள்ளது இது வென்றும், சொல்லுந் தோற்றமுமா யுள்ளது இது வென்றும்’ சொல்லும் தோற்றமும் பொருளுமா யுள்ள திது வென்றும் தெரியா. தெரியாமையால், “கொக்குக்கு ஒரேமதி” என்றவாறு கள்ளங் கவடிவ்லாம லெல்லாவற்றையும் ஒரே கணக்கில் வைத்துக்கொண்டார். அதோடு கமது பக்கத்து தூலிச் கண்டவாறு பிறர் பக்கத்து தூலிலும் இருக்குமென நம்பி யேமாந்து போனார். கனாவுலகு விபரீதக் காட்சி யெனச் சொல்லி, அது காரணமாக அதை யில் பொருள் என்றார். இப்பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்லப்படாது என்கிறார். விபரீதக் காட்சியான கனாவுலகை யில் பொருளென்று சொல்ல வேண்டுமென்றும், கனாவுலகு விபரீதக் காட்சியானால் இல் பொருளென்று சொல்லப்படா தென்றும் முன்பின் முரணக் கூறுவது தெளிவா? மயக்கமா? விபரீதக் காட்சி இல் பொருளானால் யாவே யில்பொருளாதல்வேண்டும். அதில் ஒன்று இல் பொருளும் ஒன்று உள் பொருளு மென்று சொல்வ தென்னே? இவர் தூபிமானத்தால் உண்மையை மறைத்து இன்மையை யுண்மையாகப் பேசக்கருதி மரீனா சாக்ஷிக்கு மாறாக வாதிடவந்தவராகவின், இவரது புத்தி கலக்க மெய்தி வாயில் வந்த படி. செயல்லாம் பேசுகின்றார்.

காட்சி மூலவகைப்படும்: அவை யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதங்களாம். கயிற்றைக் கயிறென்பது யதார்த்தம், கயிறோ அரவோ என்பது சந்தேகம், அர வென்பது விபரீதம். பிரபஞ்சம் விபரீதக் காக்கி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்வதை இந்தக்கூணமே மறந்துவிடவேண்டுமென்கிறார். அப்படியானால் கயிற்றின்கண் விபரீதமாகத் தோற்றும் அரவை இல் பொருளெனச் சொல்லப்படாதுபோலும்; உள் பொருளென்றே சொல்லவேண்டும் போலும். இவ்வாறு அத்தவதிகளுக்குச் சற்போதனை செய்யவருகின்றார். இப்படிப்பட்ட புத்திசாலிக்கு யாரை யிணையாகச் சொல்லலாம்? அவர்க்கு அவர்தான் இணையென்று சொல்லவேண்டும்.

இதவரையில் இத்தசாதனம் 6-ம் புத்தகம் 17-வது பத்திரிகை வரை யில் மறுப்பு வந்துவிட்டது.

(1895ஆம் மேம் 22ஆ இர்த்து சாதனம்.)

இதுகாறுஞ் செய்த கண்டனை போக இனி 1895ஆம் மேம் 22ஆ ‘இர்த்து சாதன’ முதல் கண்டனை செய்வாம்:—

உண்மை நாயன்மார் சிலர் ஒரோவிடத்து “சித்தமல மறுத்துச் சிவமாக்கி” எனக் கூறி யுள்ள கூற்றை எடுத்து, இதனால் ஆன்மாக்கள் சிவமேயாய் விடுவர் என்பதன்றோ பெறப்படும் என்று கமது மாயாவாத நேசா மயக்குற் றழிகின்றனர். இவர் எல்லாம் தாம் எடுத்தாளும் துறைகளைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்குகின்றிலர். ‘சிவ மாக்கி’ என்ற ராகவே, அங்ஙனம் ஆக்குந் துணையும், அவர் எல்லாம் சிவம் அல்ல ரென்பதும், எனவே எல்லாம் சிவமே யெனும் உற்று அந்த வண்மை நாயன்மார்க்கு உடன்பா டல்ல என்பதும் இனிது துணிப்படுமன்றே. இனி ‘சிவமாக்கி’ என்றதனால், ஆன்மாக்கட் குரிய புகாரணங்களைப் புகாரணங்களாக்கிச் சிவாந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார் என்பதே பொருளாம். இவ்வன மன்றி இவர் எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேத மில்லாத

கடவுள் ஆவர் என்பது பொருளாகாது. இது பொருளாமாயின் அனேகேச் சுர தோஷம் வந்தெய்து மென்க. ஆன்மார்கள் முத்தி தசையினகட் தாமோர் முதலார் தன்மை கெட்டுச் சிவமே யாய் விடுவ ராதலின் அனே கேச்சுர தோஷம் வந்தெய்துமா ரெங்ஙனம் என்பீராயின், இரண்டு பொருள்கள் எக் காலத்தும் இரண்டு பொருளேயாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்கால த்தும் இயலா யாம். இரண்டு இரண்டிதான் ஒன்று ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு பொருள்கள் முத்திதன்சகக்ண் ஒன்றா மென்பது தத்துவ சாத்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாடுதென வுடுக்க. இது சத்தியம். இது பற்றியே முத்தி தசைக்கு முன்னும் ஆன்மாக் களைச் சிவமே யென்று நாம் கொள்ளுவது என்பீரால், நமது கொள்கை யெங்ஙன மாயினுமாக. அது உண்மை நாயன்மார்க்கும துணி பாமோ என் பதே நாம் ஈண்டுப்பேசுவது. உண்மை நாயன்மார் 'சிவமாக்கி' என்றாராகவே, ஆங்ஙனம் ஆக்குதல் முன சிவம் அல்லர் என்பதும், எனவே அவரும் சிவமும் வேறு வேறு பொருள்களாம் என்பதுமே நாயன்மார் கருத்தா மென்பது கண்டடங்குக." என்றார் சுகதாசர்.

இவர் 'சிவமாக்கி' என்றதற்குப் பொருள் 'ஆன்மாக்கட்டுரிய பசு கரணங் களைப் பசுகரணங்க ளாக்கிச் சிவாநந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார்' என்பதே பொரு ளம் என்கிறார். இதனால் பசுவைச் 'சிவ மாக்கி' என்று சொல்லிவிடலாமோ? பசுவுக்கு முன்னர்ப் பசு கரண மிருந் தது; பின்னர்ச் சிவ கரண மாயிற்று. அப்போது சிவாநந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவம் வந்தது. கரண மென்பது சடமே யன்றிச் சத்தமும். பசுவோ முன்னிருந்தபடி பசுவாகவே யிருக்கின்றது. இந்நிலையில் பசு சிவ மாக வில்லை. இங்ஙன மாகப் பசுவைச் சிவ மாக்கி யென யாங்ஙனங் கூறற் பாலது? உலகை யறிசிறுவரையில் பசுவின் கரணத்துக்குப் பசு கரண மென்று பெயர்; சிவத்தை யறியுங்கால் சிவகரணமென்று பெயர். பசு உலகையறியுங் கால் உலகாகுமானால் சிவத்தை யறியுங்கால் சிவம கலாம். ஒரு பிரமாணன் தோட்டியை யறியுங்கால் தோட்டியும், இராஜனை யறியுங்கால் இராஜ னும், பறவையை யறியுங்கால் பறவையும், மிருகத்தை யறியுங்கால் மிருகமும், மீன் யறியுங்கால் மீனும், கல்லையறியுங் கால் கல்லும் இவ்வாறு பிறவும் ஆவான் கொல்லோ? இப்படியாகுமென்று சொல்லிடினும் இதுகண்ட ப்பொருளில் வாய்க்குமே யன்றி நீக்க மற எங்கும் நிறைந்த பரி பூரணப் பொருளில் வாய்க்குமா! பந்தத்தில் அறிபடு பொருள் உலகு; முததியில் அறிபடுபொருள் சிவம். பந்தத்தில் பசு உலகாயின், முததியில் பசு சிவமாக லாம். பந்தத்தில் உலகையறிவது கரணம், முததியில் சிவத்தை யறிவதுங் கரணம். பந்தத்தில் பசு உலகாகாதபோது முத்தியில் பசு சிவமாகுமா? பசு சித்து, உலகு சடம். சித்து சடமாகுமா? ஆகுமானால் சித்துத் தன்மை பெட்டு ச்சடமாயிற்று? கெடாது சடமாயிற்று? கெட்டு ஆயிற்றெனின், சித்து சித் துத்தன்மை கெட்டுச் சடமாகுமல், சடமும் சடத்தன்மை கெட்டுச் சித்தா குமே. பசுவாகிய சித்துச் சடமாகு மாயின், சிவமாகிய சித்தம் சட மாகும. கெடாது ஆயிற்றெனின், சித்து சித்தாகவே யிருக்கின், சடமா த லெங்ஙனம்? ஆதலால் உயிர் வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் பக்தப் படி, உயிர் சிவ மாதலென்று சொல்வது கூடாது. கரணங் காரணமாக வொன்று மற்றொன் றாமென்பதும் பொருந்தாது. ஒரு மனிதன் அகத்தப் பொருளை யறிகின்றான்; அவனே சுத்தப்பொருளையும் அறிகின்றான். இரண்டையும் அறிந்த கரணம் ஒன்றேயாம். ஷை கரணம் அகத்த மாவது மில்லை; சுத்தமா வது மில்லை. அங்ஙனமே பாசமான உலகை யறிந்த கரணம் பசுகரண மாவது

மில்லை; பாசரகிதமான சிவனையறிந்த கரணம் சிவகரணமாவது மில்லை. உபசாரமாய் அப்படிச் சொல்லினும் உண்மையில் அப்படியாவது தில்லை. சிவனையறிபுங் கரணத்தால், பசு சிவகரணம் பெற்றுச் சிவமாய் என்று சொல்லுங்கால், சிவன் அறி பொருளாயும், சடமாயும், அசுத்தமாயும் போம். எங்கே கரணமுண்டோ, அங்கேயறிபொரு ளுண்டு. அறிபொருள் சடமெனல் யாருமறிக்கூடாது. அதோடு “உணருரு அசுத்தம்” என்னும் சிவஞான போதப் பிரமாணப்படி அசுத்தம் மென்க. இன்னுமிது விஷயமாகக் கூறுவாம். எங்கே கரணமுண்டோ அங்கே திரிபுடி, துவிதம், மாயை, பந்தத்தன்மை, பேதத்தன்மை இவையுள்ளன. இவ்விஷயம் ‘துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலின்கண் 49 முதல் 60-வது பக்கம் வரையில் காண்க. அதை யிவர் பார்த்திருப்பாராயின், சுருதியுக்கி அனுபவ விரோதமாயில்வாறு எழுதமாட்டார். ‘சிவமாக்கி’ என்ற சொல்லுக்கு இவர் கொண்டபொருள் இவ்வளவு தோஷத்திற்கிடனாகலின் அது பொருளெனமென்க. சுருதியுக்கி அனுபவ விரோதமாய் வாயில் வந்தவாறு ஏதேதோ சொல்லிவிட்டு, அது அதன் பொருளென்கிறார். இது கூறிய பின்னர் ‘இங்ஙன மன்றி இவர் எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேத மில்லாத கடவுளர் ஆவர் என்பது பொருளாகுது’ என்கிறார். ஏன் ஆகாது?

ஆத்மபோதோபநிஷத்.

நான் ப்ரம்மத்தைவிட வேறல்லாத வுத்தமன்.

சூதசங்கிதை காலவளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்களெங்கும் சிவசொருபமென்றே மதித்திடார் மாயையால் மறைப்புண்டு நான்நீ, யென்னமிகுபேதமே குறித்தழல்வர். (கடு)

ஷை பஞ்சாங்கரம்.

சேவர்கள் சிவனோடேபேதாவனைசெய்வதென்பர் தக்கோர். (கூ)

கூர்மபுராணம் இந்நீர்த்துயம்மன் முத்திபெற்றது.

சேவான்மாவனைப்பரமான்மாத்தன்னொடுபிறிதறவொடுக்கி. (சுஉ)

பிரமகீதை முண்டகோப உபநிடதார்த்தம்.

பரசீவர் பின்னரெனிற்போதத்தொருபேதம் பிறவாதே. (உஎ)

சிவஞானபோதம்.

அவனை தானையாகிய அந்நெறி

யேகளுக்கியிறை ணிநிற்க

மலமாயைதன்னொடுவல்லினையின்றே.

நீருவாசகம்.

பேசினேனோர்பேதமின்மை.

பேதமில்லதோர்கற்பளித்த பெருந்துறைப் பெருவெள்ளமே.

பேதங்கெடுத்தருள்செய்பெருமை.

நாமொழிந்து சிவமானவாபாடி.

தீருஞானசம்பந்தசுவாமிகள்.

கிழந்தமெய்ப்பரம்பொருள் சேர்வார்தாமே

தானாகச் செய்ய மவன் உறையுமிடம்.

நீருநாவுக்கரசுசுவாமிகள்.

பிறருருவும் தம்முருவர் தாமேயாகி.

நீருமந்திரம் கடுஞ்சுத்தசைவம்.

தானென்றும் நானென்றுஞ் சாற்றகில்லேனே.

(ச)

ஹை சம்பிரதாயம்.

நானென நீயென வேறில்லை.

(கக)

சாதி முதலிய மேற்படி பிரமாணங்கள்: ஜீவர்கள் சிவத்தை யடைந்து சிவசொருபமாய் மாத்திரமிருக்கமென அட்பதத்தைக் கூறும்போது இவரேன் அதற்கு மாறாகப்பேசவேண்டும்? 'இரண்டுபொருள்களும் எக்காலத்தும் இரண்டு பொருளே யாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்காலத்தும் இல்லையாம். இரண்டும் இரண்டுதான். ஒன்று ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமாகிப் இரண்டு பொருள்கள் முத்தி தசைக்கண் ஒன்று மென்பது தத்துவ சாஸ்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாதென விடுக்க' என்கிறார். இவர் அத்வைத கண்டனஞ் செய்யப் புறப்பட்டார். ஆனால் அவர் சித்தார்த்தத்தின் கொள்கையை விட்டுவிட்டு, தவிர்த்தார்த்தக் கொள்கையை எடுத்துக்காட்டி, இதவே அவர்கள் கொள்கை போலப் பேசி மறுக்கின்றார். அத்வைதிகள் சிவம் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளென்றும், உயிர் வியாவகாரிக சத்துப்பொருளென்றும் கூறிட, இவர் இரண்டும் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளாகவைத்து இரண்டு பொருள் ஒன்றாகா வென்கிறார். இரண்டும் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளெனத் தாத்த பிறகன்றா 'இரண்டும் இரண்டுதான், ஒன்று ஒன்றுதான், இரண்டும் ஒன்றாகாது' எனப் பேச வரவேண்டும்?

'தமது கொள்கை எங்ஙனமாயினு மாக, அது உண்மை நாயன்மார்க்கும் துணி பாமோ' என்கிறார். 'துணி பாக மாட்டாதோ?' என நாம் கேட்கின்றோம். 'உண்மை நாயன்மா' 'சிவ மாக்கி' என்றாராகவே, அங்ஙன மாகுதன் முன் ஓர் கால முன்பென்பதும், அந்தக் காலத்த அவர் சிவம் அல்லவென்பதும் எனவே அவரும் சிவமும் வேறுவேறு பொருள்களாமென்பதமே நாயன்மார்க்குத்தா மென்பது கண்டடங்குக' என்றார். கயிறுதற்கு முன் அரவாயிருக்குங் காலமொன்றுளது; அரவாயிருக்குங் காலத்துக் கயிறு தோற்றுதலின்று. கயிறு ஒரு பொருளும, அரவு ஒரு பொருளுமே யாம். இவனா அயதார்த்தத்தில் இரண்டு பொருளும், யதார்த்தத்தில் ஒரு பொருளுமா மென்க. இவர் இரண்டு பொருளைச் சத்திய மென வெற்றறையால் கூறுகின்றார்; யாம் ஒன்று சத்தியம், ஒன்று சத்தியப்போலியெனச் சுருதி யுத்தி அது பவங்களால் கூறுகின்றாமென்க. சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை மேலே காட்டினோம்; சிவம் பரிபூரணமாகலின் அதில் பிறி தொரு பொருள் சத்துப்போலியாயன்றிச் சத்தாயிராதென யுத்தி அனுபவங்களாலும் பன்முறையும் இவர்க்கும் பிறர்க்குங் காட்டியிருக்கின்றோம்.

'இனி ஆன்மாக்கள் சிவமாவதுதான் எங்ஙனம்? ஏகசேசமாத்திரையினேயாம். சிவத்தைப்போலாதலே சிவ மாதலென்க. சிவ சேட்டை சிறிது மின்றி, தாமோர் முதலெனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபரிபூரணத்து ளடங்கி சிவமாந்தன்மையைப் பெற்று, சிவாகந்தவாரியை வாய்முகத்திருத்தலே சிவ மாதலெனப் படுமாம். நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப்பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டுபொருளேயன்றி ஒரு

மொருளாகா. இந்தப் பொருட்பாங்கே தத்துவமசிவாக்கியத்துக்கு முளதாம். இதுபற்றியே சிவோகம்பாவனை கற்பிக்கப்பட்ட துமாம்.” என்றார் பூர்வபுகழியார்.

இதில் சிவமாதல்ஏகதேசமென்றதனால் முற்றமன்றெனவிளங்குகின்றது. அப்படியானாலுயிரென்றபொருளில் கஞ்சிததப்பாகமாத்திரம்சிவமாயும் மற்றப் பெரும்பாசம் உயிராயுமிருக்கும் போலும். இந்தப்பாகம் சிவமெனும். இந் தப்பாகம் உயிரென்றும் விளங்கினுநிலை. எப்படியானாலு ஒன்று மற்றொ ன்றின் மன்மையை யடையுங்கால்தன் தன்மை கெட்டுத்தான் அடையவேண் டும். பிஞ்சுகாயாகுங்கால் பிஞ்சுத் தன்மைபோய் விடுகின்றது. பிறகு பிஞ்சுஎன் னும் பொருளேத? அங்ஙனமே உயிர் சிவமாகுங்கால் உயிர்த் தன்மை போய் விட வேண்டும். பிறகு உயிரென்னும் பொருளேத? இந்தப் பக்கத்தில் சிவ மென்னும் பொருள் ஒன்றுதான் பிஞ்சுகின்றது. இதுதான் இரண்டென்னுஞ் சொல்லுக்கே இடனிலை. இனிச் சிவத்தைப்போலாதலைப்பற்றிச் சிந்திப் பாம். ஒரு பொருள் எப்படியிருக்கின்றதோ, அதுவாகவே மற்றொருபொருள் முற்று மிருக்கின்றதோ, அல்லது யதார்த்தத்தில் அப் பொருளாகாமல் அவ் வாரம்போல மேலுக்குத் தோற்றப் படுகின்றதோ? ஒரு வெள்ளி ரூபாயைப் போல மற்றொரு வெள்ளிருபாய் இருப்பது போன்று சிவனைப்போல ஜீவ னைத் தென்னினை இது பொருந்தாது. எங்ஙன மெனினினை இரண்டு வெள்ளி ரூபாய்களும் எப்போதும் ஒரே இலக்கண முடையனவாம். அவ்வாறு உயி ரைச் சொல்லப்படாது. சிவமாவதற்கு முன் உயிர் ஜந்மரண சம்சாரத்தக்கத் தில் சுழன்று தாபத்திர யாக்கினியில் வெந்து தபித்தச் சுதத்திர ஈனனாய் அடிமையாயிருந்ததா லென்க. சிவத்தக்குமாறான இட்டடிப்பட்ட அசுத்ததில் க்கணமுடைய உயிர் சிவமாதல் கூடுமா? கூடாது. யதார்த்தத்தில் அப்பொரு ளாகாமல் மேலுக்கு அப்பொருளாதல் போலிருக்குமெனின் இதுவும் பொரு ள்தாது. தோட்டி யொருவன் இராசவேடம்பூண்டு இராசனைப்போல் நடித்தா னாயினும் தான் தோட்டி தோட்டியே. அதுபோல ஜீவன் சிவனைப்போல வேடம்பூண்டு நடித்தானாயினும் ஜீவத்தன்மையில் ஏதம் குறைவுபட்ட டிலனாக வின், தான் ஜீவன் ஜீவனே. இங்ஙனமாயின் முத்தியென்பதில் ஒரு விசேடமு மின்று. தோட்டி இராசவேடம் பூண்டானாயினும் தன் தோட்டித் தன்மை யில் எங்ஙனம் குறைவுபட்ட டிலனோ, அங்ஙனமே ஜீவன்முத்தி பெற்றதாக நடித்திடிலும் தனது பந்தத்தன்மையில் ஏதங் குறைவில் மென்க. இதுதான் இவரது முத்தி போலியே யாமென விளங்குகின்றது. ‘இதன்பேரில் ஜீவ சே ட்டை சிறிதுயின்றி, தாமோர் முதல் எனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபர்பூரண த்துளடங்கி, சிவமாத் தன்மையைப் பெற்று, சிவாநந்தவாரித்யை வாய் மருத் திருத்தலே சிவ மாத லெனப் படுமாம். நீர் பாலோடு கலந்து அப் பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றி யொரு பொரு ளாகா’ என்கிறார். ஜீவசேட்டை யொழியின் தாமொரு முத லாகாது போதல் யாங்ஙனம்? ஒரு மனிதன் சேட்டையின் னி அதாவது அசையாத நிற்பானாயின், உள்ள மனிதன் இல்லாத போவானோ? சேட்டை யொழிந்தால் உள்ளபொரு ளில்லாத போமோ? சேட்டை யென் பதோர் தொழில். தொழில் இல்லாமற் போனால் அதன் முதல் இல்லாமற் போம் என்பதற்கு உலகில் திருட்டாந்தங் காட்ட ஓர் பொருளும் அகப்பட டாதே. இதன்பேரில் ‘சிவபர்பூரணத்ததுளடங்கி’ என்பதயின்னும் ஆபாசம். முன்னர்த் தாமொரு முத லாகாதென்றுகூறி, உடனே ‘சிவ பரி பூரணத்துள் அடங்கி’ என்கிறார். முதலாகாதது ஒன்றி லடங்கியிருத்தல் யாங்ஙனமோ அறியேம். அதுவும் வாஸாசிவனிடத்தி லடங்கி யென்று சொல்லாமல் ‘சிவ

பரி பூரணத்தி லடங்கி' என்றது மிக விரைவாய் யிருக்கின்றது! பரி பூரணமான பொரு ளொன்றில் மற் றொரு பொருள் அடங்குவ செங்ஙனம்? அடங்குவ சென்றால் சிவத்துக்குப் பரி பூரண மிருக்குமா? இவ்விஷயமாக ஒன்றின்பேரி லொன்றாக எழும்பிய ஆபாசங்களை யெல்லாம் ஆரம்பத்திலேயே மறுத்து விட்டோமே. அசம் கேதும் பதில் கூறுது பின்னரும் பூர்வ பக்தச்சுதைய பேசுவது அறிஞர்க் கழகாமோ? சிவ பரி பூரணத்தில் உயிர் அடங்கித் தாகவே வைத்துக் கொள்வோம். அதனால் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுவ தெங்ஙனம்? குடம் குடத் தன்மையைப் பெறும்; டடம் டடத் தன்மையைப் பெறும். அப்படியே சிவம் சிவத் தன்மையைப் பெறும்; உயிர் உயிர்த் தன்மையைப் பெறும். ஒன்றின் தன்மையை மற் றொன்று பெறுவது கூடாதே. தன்மையானது சொரூப குணம். அது அதன் முயல விட்டுநீங்காது. அப்படியே உயிருக்கு உயிர்த் தன்மை சொரூப குணம். அது உயிரை விட்டுப் பிரியாது. அப்படியே சிவத்துக்குச் சிவத் தன்மை சொரூப குணம். அது சிவத்தை விட்டுப் பிரியாது. இதன் படியே உயிர், தனது உயிர்த் தன்மையை விட்டு, சிவத் தன்மையைப் பெற்று நிற்பது கூடாது. 'சிவமாந் தன்மையைப் பெற்று' என்றதினால் பெற்ற தொருகாலமும், டெருதிருந்த தொருகாலமு மாகின்றன. முன் பெறுதிருந்து பின் பெற்றமையால் எது ஒரு காலத்திற் பெறுகின்றதோ அது மற் றொரு காலத்திற் விடுதலாகும். அது டற்றியே, பட்டினத்தகடிகளும் அகவற்பாவில் 'புணர்ச்சன பிரியுப, பிரிந்தன புணரும்' என்று கூறினாரென்க. புணர்ச்சன பிரியுமாயின், முத்தியும் ஒரு காலத்தி லில்லாமற் றோய்ப் பழையபடி பந்தத்தைப் பெறும். 'சிவாந் தவாரிதியை வாய் மடுத் திருத்தலே சிவ மாத லெனப்படுமாம்' என்பதும் ஆபாசமாய் முடிசின்றது. 'சிவாந் தவாரிதியை வாய் மடுத் திருத்தல், முத்தியிலேயே யன்றிப் பந்தத்திலன்று. பந்தமா யிருக்குங்கால் சிவாந் தவாரிதியை வாய் மடுத் துண்ணவில்லை. அங்ஙனமாயின் அப்போது உயிர் எதை வாய் மடுத் துண்டது? என்னு வ்கேள்விக்குப் பாசத்தின் சம்பந்தமான தக்காந் தவாரிதியை யெனச்சொல்லவேண்டும். ஒரு மனிதன் பார் கடவிவருந்து பாலு வாய் மடுத் துண்பானுயின் மனிதன் பாலாய் விடுவானா? அப்படியே சிவாந் தவாரிதியை வாய் மடுத் துண்டால் உயிர் சிவமாய் விடுமா? ஒருவன் வாய் நிறையச் சர்க்கரைடைக் கொட்டிக் கொண்டு தின்பானாயின், அவன் சர்க்கரை யாவானா? ஷே இரண்டிவமானங்களாலும் உயிர் சிவமாத லென்பது நியாயமற்ற பொய்யுரையாகும். சிவாந் தவாரிதியை வாய் மடுத் துண்ணாப்போது உயிர் தக்கவாரிதியை வாய் மடுத் துண் டிருக்க வேண்டுமென முன்னரே கூறிலும். சிவனுக்கு ஆரந்தம் இயற்கைச் சொரூப குணம். சிவனுக்கு ஆரந்தம் சொரூப குண மாகிற போது உயிருக்குத் துக்கம் சொரூப குணமாக் வண்டும். துக்க சொரூபமான உயிர், தனக்கு வேறான சிவத்தின் சொரூப இயற்கைக் குணத்தை யெப்படி வாய் மடுத் துண்ணும். ஒன்றின் சொரூபம் மற் றொன்றுக்கு வருவதெப்படி? அதை அனுபவித்த லெப்படி? உயிர் சிவாந் தத்தைப் பெற்று அதை அனுபவித்ததாகவே வைத்துக்கொள்வோம். உயிர் சிவனது ஆரந்தத்தைப் பெறுங்கால் சிவனுக்கு ஆரந்தங் குறைய வேண்டுமே. இது நிற்க; உயிர் சிவாந் தத்தைப் பெற்று அனுபவிக்கும்? பாது அசற்கு முன்னிருந்த உயிரினது துக்க மிருந்ததா? பேயிற்றா? இருந்த தென்னின் துக்கம் இயற்கைச் சொரூப குணமாயிருக்குங்கால், துக்க விரோதமான ஆரந்தத்தை யெப்படிப் பெற்று அனுபவிக்கும்? துக்கமும் சுகமும் எதிர் மறைக் குணங்களாகலின், இரண்டும் ஒரே காலத் திராவே. ஒளியு மிருளும் ஒரே காலத் திருக்குமென்னின், துக்கமும் சுகமும் ஒரேகாலத் திருக்குமென்று சொல்லலாம். இல்லையெனின் அப்போது

துக்கமும் சுகமும் உயிரின்கண் ஒரே காலத்தில் இரா. இனித் துக்கம் கற்பித குண மாகுங்கால் உயிர் முத்தியடையும் வரையில் துக்கமடைந்த தென்பதும் பொய் யாகும். துக்கமே பொய்யாய் உயிரினிடத் தில்லாது போம் போது இடையில் அதாவது முத்திகாலத்த வரும் சுகமாத்திரம் நிலையாயும் இயற்கைக் குணமாயும் எப்படி இருக்கும்? மற்றொரு ஆகேஷ்பமாவது உயிருக்குத் துக்கம் செயற்கையாயும் பொய்யாயும் இருந்து விலகும் போது சிவத்துக் கிருக்கும் ஆந்த மாத்திரம் இயற்கையாயும் நிலையாய் மிருக்கு மென யாங்ஙனங் கூற லாம்? இதனால் உயிருக்குத் துக்கமும், சிவத்துக்குச் சுகமும் நிலை யுடைமை யும், இயற்கையு மெனச் சொல்லப் படாது. சொல்லப் படாது போகவே, உயி ருக்கும் சிவத்துக்கும் இயற்கையும் நிலையுமுள்ள குணம் வேறே சொல்லவேண் டும். இன்னொரு ஆகேஷ்பம் வருமாறு:—இவர் முத்தியில் சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்றும், இரண்டும் ஒன்றாகா வென்றும், இரண்டும் வேறு வேறுதான் என்றும் ஸ்பஷ்டமாய்ச் சொல்லியிருக்கின்றார். அவ்வாறு உயிருக்குச் சிவமே வேறும்போது சிவத்துக்கு அபின்னமாய்ச் சொருப இயற்கைக் குணமாயிருக் கும் ஆந்தத்தை வேறான உயிர் எப்படி அனுபவிக்கும்? இதனால் சிவாந் தம் உயிருக்கு இல்லை யென்றே சொல்லற் கிடனாகின்றதன்றோ? அவ்வாந்தம் இல்லாமற் போமாயின், உயிருக்கு இயற்கையாயுள்ளது துக்கந்தான் எனச் சொல்லவேண்டுமன்றோ?

‘நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாவின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறு மாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளே யன்றி யொரு பொரு ளாகா’ என்றதின்பேரில் எமதப்பிராயம் வருமாறு: நீரும் பாலும் கலத்தல் தற்கிழமை யாகவா? பிரிதின்கிழமை யாகவா? தற்கிழமையாக வென்னின் முன் பிரிதின்கிழமையாக விருந்தது பின் தற்கிழமை யாமா? பாலையும் நீரையும் கலந்துவிட்டால் அன்னமானது நீரைவிட்டுப் பாலைப் பிரித்து அருந்தி விடுகின்றது. அன்றிப் பாலில் நீரைவிட்டுக் காய்ச்சினால் நீர் ஆவி ரூபமாய்ப் பாலை விட்டுப் பிரிகின்றது. நீரும் பாலும் முன்னும் வேறு, பின்னும் வேறு. முன்னும் பின்னும் வேறான நீரும் பாலும் இடையில் ஒன்றுமா? ஒன்றுபோற் றேன்றினாலும் தன்னையு ஆராய்ச்சியினால் பார்க்கு யிருப்பதா வேறு வேறு பொருள்களே யாம். அதிக துண்மையாய் நெருங்கி யிருப்பதால் ஸ்தூலக் காட்சிக்கு ஒன்று போற் றேன்றுகின்றது. இதனால் நீர் தனியா யிருக்குங் காலத்தும் பாலோடு சேர்ந்தகாலத்தும் தன் தன்மையைவிட்டுப் பிரியாமலும் பாலின் தன்மையைப் பெறாமலுமே இருந்ததென்பது திண்ணமா மென்க. ஆதலால் இரு பொருளும் இரு பொருளேயாமென் றறிக. அதுபற்றியே பூர்வ பக்தியாரும் ‘அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றி யொருபொரு ளாகா’ என்றனர். இவ்வுவமானத்தைச் சொல்லுமிடத்துச் சிவத்துக்கு அபரிபூரண தோஷ முண்டாகின்றது. எங்ஙனமெனின் விளக்குவாம். ஒருபடியில் அரைப் படி நீரும், அரைப்படி பாலும் வார்த்தால் ஒருபடி யாகின்றது. பிரிக்கிறபோ தும் அரை அரைப் படி யாகவே பிரிகின்றன. இத்தனால் இரண்டுஞ் சேர்ந்தே யொருபடியெனல் திண்ணம். இப்படியே உயிரும் சிவமும் சேர்ந்தே பரிபூர ணமாகின்றது. தனித்தனியே நோக்கின்: இரண்டும் அபூரணமாகும். இதனால் சிவம் பரிபூரண மென்ற சுருதியும், சிவமும் உயிரும் தனித்தனிப் பரிபூரண மென்ற இவரது மதக்கொள்கையும் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றன. ஒரு உயிர் பரிபூரண மென்பதற்கே யிவ்வளவு தோஷமானால் எண்ணிக்கையி லடங்கா அத்தனைகோடி யுயிர்களும் தனித்தனிப் பரிபூரணமென்று சொல்லும் இவ ரது மதத்திற்கு எவ்வளவு குற்றமுண்டாகும்? நீரும் பாலும்போலெனச் சுருதி யாகிகளி லுவமானஞ் சொல்வ துண்டு. ஆனால் அது ஏதே தோஷ உவமை

யாகும். முற்றுவமை யானால் சிவம் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்த பரிபூரணமென்றும், சிவனிடத்தில் கயிற்றரவு, கானனீர், சொப்பனவுலகு, இத்திரசாலப் பொருள் முசலிபன போன்று சேதனசேதன உலகு கற்பிதமென்றும் சொல்லும் சுருதியாதி வாக்கியங்களுக்குத் தோஷ முண்டாகும். ஆதலால் அஃது ஏக்கேசவுவமையென வறித்திடிக. 'இதுபற்றியே சிவோகம் பாவனை கற்பிக்கப் பட்டதுமாம்' என்றார். சிவோகம் என்பது சிவம் அகம், அல்லது நான் சிவம் என்று பொருள். சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்று பாலித்தால் தவித முண்டா மாகலினனும், அதோடு மாயாசம்பந்தமுண்டா மாகலினனும், திரிபுடி தோஷ முண்டா மாகலினனும், அது பந்தமா மாகலினனும் நானே சிவம், சிவமே நானெனப் பாவிக்கு மாறு சுருதியாதிகள் கூறின. அது இவர்க்குச் சம்மத மில்லாமையினனும், இவர் வேத பாஷியரா யிருக்கின்றமையினனும் சிவோகம் பாவனையைக் கற்பனை யென்றார்.

ஜீவர்க ளெல்லாம் முத்தியில் சிவ சொரூப மாவார்க ளென்றதனால் அனே கேசுவர தோஷம் வரு மென்று கூறுகின்றார். இவ்வாறு கூறுதற்குக் காரண மென்னே? சிவம் பலவெனச் சொன்னால் அனேகேசுவர தோஷம் வரலாம். அவ்வாறு சிவம் பலவெனச் சொல்ல வில்லையே. ஜீவர்களைத்தானே பல வென அக்வைதிகள் சொல்லுகின்றார்கள். அங்ஙனமாக அனேகேசுவர தோஷம் வருவானேன்? இவர் ஜீவர்கள் என்பதைச் சிவங்கள் என மருண்டனரோ? காரணமான ஒரு இரும்பினு லியற்றப்பட்ட பற்பல ஆயுதங்களான காரியங்கள் காரியத்தன்மை யொழிந்து காரணமாகு மாயின் ஒரு இரும்பாய் ஆகாத்தா? ஒரே பஞ்ச பல வஸ்திரங்களாகிப் பின் ஒரே பஞ்சாய் ஆகாதோ? ஒரேமண் பல கட்டாடிகளாகிப் பின்னர் ஒரே மண்ணாய் ஆகாதோ? இவ்வாறு எத்தனையோ முறை காட்டி யிருக்கவும், இவ்வுவமானத்திற் கியையப் பிரமம் ஒன்றே யுண்மை யென்றும் அப்பிரமத்தினின்றும் தோன்றிய ஜீவர்கள் பல வென்றும் பிரமாணங்க ளோடு கூறி யிருக்கவும் இதனை யுணராது அனேகேசுவர தோஷ முண்டா மெனக் கூறுவது விவேகமாமா?

முண்டகோபநிஷத்.

ஓ செளமியா, அது (பிரமம்) சத்தியமானது. எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கினியி லிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்)த்திலிருந்து பலவிததேகத்தை யுபாதி யா யுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள். அத னிடத்திலேயே லய மடை கின்றார்கள்.

இலிங்கபுராணம் பதி பசு பாசம்.

பதியாகி யுறைபவனே பாசத்தாற் பசுக்களாகி.

(இ)

நுதசங்கிதை பஞ்சாக்கரம்.

மாயையாற் பேதநடையராதி,யியங்குறு சிவர்கள் சிவனோடேபேதபாவனை செய்வதென்பர் தக்கோர்.

(அ)

ஷை சமாதி விதி.

சிவர்கள் பலருந்தானாய் நிற்பனத் தேவதேவன் பாவனை துவிதங்கொள் ளின் பவ மொழியாது நாளும்.

(க)

ஷை காலஅளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்க ளெங்கும் சிவசொரூபமென்றே மதித்திடார் மாயையால் மறைப்புண்டு நான் நீ, யென்ன மிகுபேதமே குறித்துழல்வர்.

(கரு)

தீரமந்திரம் தோத்திரம்.

சிவன் ஞான் பலபல சிவனுமாகி.

(ஈ0)

ஷை சம்பிரதாயம்.

சீயென நானென வேறில்லை.

(ஓக)

ஷை ஞானேதாயம்.

நானென்றுந் தானென் நிரண்டில்லை.

(அ)

இந்தச் சுருதியாதிப் பிரமாணங்களினால் சிவம் ஒன்றே யென்றும், ஜீவர்கள் பலவென்றும், ஜீவர்கள் முத்தியில் ஒரு சிவமாய் விளங்குகின்றார்களென்றும் ஏற்படுவதால் அனேகேசுவரதோஷமுண்டாதற் கிடனின்றென்க.

“இந்த ஏகதேச இலக்கணம் பற்றியே ஆன்மாக்கள் அநாதி சிவ ரூப முடையன எனப்படுவது மென்க. ஆன்மாக்களாவார், அகங்கார மகாரங்கள் அறுதலானும், சிவ பரிபூரணத்துப் புக்குத் தாழும் பிறவு மாகிய அனைத்தும் சிவமேயாய்க் கண்டு சிவமயமாய் விடுதலானும், தாம் ஒருமுதல் எனப்படுமாறு கெட்டு ‘அவனே தானும் ஆகிய வந்நெறி ஏகனாகி இன்றடணிநிற்’ நலானும், தாம் சிவத்துள் அடங்கி அந்தச் சிவத்துக்குரிய சத்தச் சித்து அநந்தமுதலிய இலக்கணங்களை அச்சிவத்தின் திருவருள் கூட்டத் தம்பாற் நங்கி தம்முனைப் புச் சிறிதேனும் இன்றிச் சிவப்பிரகாசம் ஒன்றே தோன்ற நின்றலானும், அவர் சிவமானார் எனப் படுதற்குச் சிறிதுந் தடையில்லையாம். இங்ஙனமாயினும் இந்தச் சிவமும் ஆன்மாவுமாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்தி தசையினும் பெரிது பேதமுண்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்” என்றார்.

இதில் முன்புள்ள சில விஷயங்கள் முன்னரே மறுக்கப்பட்டன. பின் புள்ள விஷயங்களை மாத்திரம் இப்போது பேசுவாம். ‘அவனே தானேயாகிய’ என் றிருக்க வேண்டியதற்கு ‘அவனே தானும் ஆகிய’ என வரைந்தார். இது கைபிசகா யிருக்கலாம்; அல்லது ஞாபகப்பிசகா யிருக்கலாம். ஷை சிவஞான போதகுத்திரம் முத்தியில் அநேகதஞ்சாதித்து ஒன்றென்று பொருள்படுமாறு ‘ஏகனாகி’ எனத் தெளிவாய்ச் சிறுபாலாரு முணருமாறு கூறிட, அதை யேதே தோ அநர்த்தவுரைகொண்டு, ‘சிவமும் ஆன்மாவு மாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்திசசையினும் பெரிது பேதமுண்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்’ என்றார். இது “பஞ்சபாண்டவரை, நானறியேனா, கட்டில் கால்களைப்போல மூவரென வாயினாற் சொல்லி, இரண்டு விரல்களைக் காட்டி, ஒருகோடு கீழியிழுத்தமை”க் கொப்பாமென்க. இவர் ஆரம்பத்தில் வேதாந்திகளும் சித்தாந்திகளும் வேதத்திற்குத் தம் தம் சார்பாய்ப் பொருள் கொள்ளுகின்றார்களென்றும், அதில் எது உண்மையென ஆராய்ப் போகின்றே மென்றும் சொல்லி, இப்போது வேத ஆராய்ச்சியை விட்டு, ஆகமத்தை ஆராய்வதா யெழுந்த, ஆகமம் துவிதங் கூறுவ தாய்ப் பிரமாணங் காட்டத் தொடங்கி, “திருடன் தலையாரிவீட்டில் ஒளிப்போவது” போல, ‘அவனே தானே யாகிய அந்நெறி ஏகனாகி’ என்ற சூத்திரத்தையே பெடுத்துக் காட்டிச் ‘சித்தாந்தசாஸ்திரம் தெளிவுறவிளக்கும்’ என்றுகூறி, இசனால் துவிதஞ்சாதிக்கப்பட்ட தாய் மகிழ்கின்றார். ஷை சூத்திரம் ‘ஏகனாகி’ யென அத்தை சித்தாந்தத்தைக் கூறியதோடு, துவிதமாய் விளங்கில் மலமாயை நீங்காவென்றங் கூறுகின்றமையின், ஷை சூத்திரம் துவித விரோதமும் அத்தை சாதகமுமா மென்க. ஷை சூத்திரத்தின் பொருள் துவித மன்று, அத்தைதமே யெனத்

‘துவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலில் 57, 58, 59, 60-வது பக்கங்களில் விரிவாய் ‘இந்து’ என்பவர் பேசியிருக்கின்றார். இவர் அங்கு மறுத்துக் கண்டித்த பூர்வ பக்ஷத்திற்கு ஏதுஞ் சமாதானங் கூறாது, அப்பூர்வ பக்ஷத்தினையே சித்தாந்தம்போல் இங்கு எடுத்துக் கூறினர். இதனால் இவரெடுத்துக் காட்டிய ஆகம சித்தாந்தமும் இவரை நடுத்தெருவில் தியங்க விட்டுவிட்ட தென்றறிக.

இனிமுத்தியில் இருபொருள்கள் சத்தியமாயுள வென்பதற்குத் தேவார திரு வாசக தாயுமானார் பாடல்களைக் காட்ட வருகின்றார். இதில் இவரது துண்மையான விசாரணை வெளிப்படுகின்றது. அதாவது:—

“தேவாரத்தில் ‘மீளாஅடிமை உமக்கே யாளாய்’ என்றும், திருவாசகத்தில் ‘என்றாமுதைப் புடைப்பட்டி டிருப்பதென்று கொலோ’ என்றும், தாயுமான சுவாமிகள் பாடவில் ‘செங்கதிரின் முன் மதியந் தேசடங்கி நின்றிடல் போல் அங்கணா ன் தாளி லடங்குநா ளெந்நாளோ’ என்றும் வருவனவற்றால் முத்திக்கண், ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு முதல்கள் உண்டென்பதே அவர் கருத்தாம். முத்திக்கண் ஆன்மா என்பதோர் முதல் உள்ளபடி இல்லை யென்பது அவர் கருத்தாமாயின், அவர் கூறி அருளமாட்டார்.” என்பது.

அத்வைதிகள் ஞான காண்டத்திலும் பர முத்தியிலும் ஞான துரு ஞான ஞேயங்களற்றுச் சிவமொன்றே விளங்குமெனக் கூறினால், இவர் பத்திகாண்டத்திலும் பதவி முத்தியிலுமுள்ள ஜீவேசபேதத்தைக் கூற வருகின்றார். இவர் கூறுவது எமக்கு விரோத மின்று. எங்கே சிவமும் உயிரு முளவோ அங்கே துவிதமும், மாயையும், கிரிபுடி தோஷமு முளவென ஐ ‘துவித சைவரே மாயாவாதிக’ என்ற நூலின் 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-வது பக்கங்களில் சுருதியாதிப் பிரமாணங்கள் விரிவாய்க் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. அதைக் கவனியாது அதிற் கூறிய பூர்வ பக்ஷ மறுப்பினையே தம் சித்தாந்த மென இங்கே கூறுகின்றார். மாயைக்குக் கீழும், பதவி முத்தியிலும் ஆண்டான் அடிமை பேதம் ஒப்புதலில் எமக்கேதும் ஆகேஷ்பயில்லை. இவ்விஷயம் ‘மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் 67, 68-வது பக்கங்களில் பிரமாணங்களோடு பேசப் பட்டிருக்கின்றது. துரியாதீத நிலையிற் சிவ மொன் றாகவே விளங்கா நின்ற ஞானவான்களும் பத்திகிலையினின்று பேதமாகவுந் துதிப்பார்கள்.

தாயுமானவரீ பாடல்.

தன்னையறிந்தவர் தம்மைத்தானாகச்செய்தருளுஞ்சமத்தை.

அத்துவிதமான ஐக்கிய அனுபவமே.

தன்மயமாய்நின்றநிலை தானே தானாகநின்றால்நீன்மயமாயெல்லாநிகழும்.

என்னேத்தானாகக்கொண்டசமர்த்ததைப்பார்த்தோழி.

அதுவானுலகதுவாவர் அதுவேசொல்லும்.

நீயெனநானெனவேறில்லை.

நீயேநானென்றுநினைப்புமறப்புமறத்தாயேயனைய அருடந்தாய்.

நானவனாய்நிற்பதெந்நாளோ.

மறையென்னை நீதானாகச்சொல்லாதோ.

சித்தந்தெளிந்துசிவமாகேனெல்லோர்க்கும்.

நானவனாந்தன்மைவந்தெய்தி.

சச்சிதானந்தசிவந்தானென்பதெந்நாளோ.

என்னையுந்தன்னையும்வேறாஉள்ளத்தெண்ணாதவண்ணமிரண்டறநிற்க.

இவ்வாறு ஏக நிலையின் சுவானுபூதியைச் சொன்ன தாயுமானவரே அடியில் வருமாறு பேதமாகவும் சொல்லுகின்றார்.

எல்லாமுதவுமுனையொன்றிற் பாவனையேனுஞ்செய்து
புல்லாயினுமொருபச்சிலையாயினுமபோட்டினை நஞ்சினில்லேன்.

தேவரெல்லாந்தொழச்சிவந்தசெந்தான் முக்கண்செங்கரும்பேமொழிக்கு
மொழித்தித்திப்பாக, மூவர்சொலுந்தமிழ் கேட்குந்திருச்செவிக்கே.

நாவழுத்துஞ்சொல்லலரோநாளுதிக்கும்பொன்மலரோ
தேவையுனக்கின்னதென்றுசெப்பாய்பராபரமே.

ஏடார்மலர்ருடேனெம்பெருமான் பொன்னடியாம்
வாடாமலர்முடிக்குவாய்க்குமோபைங்கிளியே.

இதனால் ஏகமாய் விளங்கும் அத்தைத ஞானிகள் பேதமாகவுந் துதி
செய்வார்களென்று விளங்கினமை காண்க.

“வருவான் வந்தேனெனல்போல் மன்னியழியுஞ் சகத்தைத் தெரிவாக
வில்லை யென்றதீரம் பராபரமே” என்றும், “ஒன்றிரண்டு மில்லதுவாய் ஒன்
றிரண்டு முள்ளதுவாய் நின்ற சமத்துநிலை நேர் பெறுவதெந்நாளோ” என்றும்;
நீ யற்ற அந்நிலையே நிட்டையதி னீயிலையோ, வாயற்றவனே மயங்காதே,
போயற், நிரந்தாலும் நீ போகாய் என்றுமுள்ளாய் சும்மா, வருந்தாதே இன்ப
முண்டுவா” என்றும் வருவனவற்றையும் உற்று கோக்குவ துண்டாயின் அப்
போதன்றே சித்தாந்த மகத்துவம் தெற்றெனப் புலப்படும்” என்கிறார்,

இவ்வளவு சொல்லியும் ஆகியில் சொல்லியபடி வேதாந்த மகத்துவம்
தெற்றெனப் புலப்படு மெனச் சொல்ல வில்லை, வேத பாடியர்க்கு வேதாந்த
மகத்துவம் எங்ஙனம் விளங்குப்? வேதாந்த மகத்துவமெனச் சொல்ல அஞ்சி,
சித்தாந்த மகத்துவமெனச் சொன்னதால் வேதமுடிவு கூறுவது அத்தை
மென்றும், ஆகம முடிவு கூறுவது துவைத மென்று மாகின்றன. அப்படி
யானால் ஆகம முடிவான சிவஞானபோதத்தில்

யாவையுஞ்ஞனியம்சத்தெதிராகலின்
சத்தேயறியாது அசத்திலது அறியாது
இருதிருநிறிவுளதிரண்டலாவான்மா.

உணருரு அசத்து.

உராத் துணத்தேர்த்தெனப்பாசமொருவத்
தண்ணிழலாம்பதிவியெண்ணுமஞ்செழுத்தே.

அவனே தானேயாகிய அந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன் னோடுவல்லினையின்றே.

இப்படிப்பட்ட சூத்திரங்கள் ஆகமத்தி லிருக்கவேண்டிய ஆவசியக மில்
லையே. ஹே சூத்திரங்களினால் சிவத்தின்முன் உலகு ஞானியமென்றும், அறி
யப்பட்டபொருள் அசத்தென்றும், பாசம் கானனீர்போலப் பொய்யென்றும்,
உயிர் அசத்தென்று பொருள் கொடுக்கும் சத சத்தென்றும், முத்தியில் துவித
மில்லை யென்றும், அத்தைதமே யுள்ள தென்றும், ஏக மான நிலையிற்றான்
மலமாயை போமென்றும், துவிதமாயின் மலமாயை போகாதுவென்றும் தெளி
வாய் விளங்கவில்லையா? இன்னும் பரமசிவன் தேவியார்க் குபதேசித்த ஆகம
சாரமான தேவிகாவோத்தரத்திலும்

தொன்மைபுலகுயிரில்லை
தோன்றுவதெல்லாம் அசத்து.

சத்திர்தலந்தான்முதலீதர
வந்தவையமெல்லாம்அசத்தாதலால்.

(20)

எனக்கூறப்பட்டிருக்கின்றமைகாண்க. ஆகமலிவ்வாறாயின் சுருதிபுராண இத்திசுந்க ளெவ்வாறு கூறுகின்றன வென்னின் அவையும் அவ்வாறே கூறுகின்றனவென்று இதன் முன்னர்ப் பன்முறை காட்டிய பிரமாணங்களால் அறியலாம். ஆகம சித்தாந்தங்கட்கும் விரோதமாய்; சுருதி, புராணங்கட்கும் மாறாய் உலகம் உயிரும் சத்தெனக் கூறுவது தருதியன்று.

ஐ. 'வருவான் வந்தேன்' என்னுஞ் செய்யுளினுரை வருமாறு:—

“நிலையாகக் காணப்பட்டழியுந் சகத்தைத் தெளிவாக இல்லை யென்ற தீரம்: இனி வருவா நொருவன் துணிவுபற்றி வந்தேன் என்றலை யொக்கும்” (என்றவாறு.)

இதையும்விளக்குவாம். சொப்பனவுலகு நிலபோலக் காணப்பட்டழிகின்றது அப்படிப்பட்ட சொப்பனவுலகு அழிவதற்கு முன்னரே, அதாவது நிலையுளது போலக் காணப்படுஞ்நேரே இல்லை யென்றுண்டாகும் தீரபுத்தி ஒரு வனுக்கு உண்டாமாயின் அது விசேஷமாகும். இதனால் சொப்பனவுலகு சத்தாய் விடமாட்டாது. உலகு சத்தெனல் தாயுமானார் கருத்தாயின், “பொய்யானவுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென்புந் திக்கு ளிந்திரசாலம் சாதிக்குதே, அண்ட பரணடமும் மாயாவிக்காரமே அம்மாயை யில்லாமையே யாம், இந் திரசாலங் கனவு கானனீரெனவுலக மெமக்குத் தோன்ற, முற்று யில்லாமையை, ஐந்துபூசுமு மொரு கானனீரென, அகிலமாயை கான்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம்புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டும், ஐகம் பொய் யெனத் தம்பட்ட மடியே, கடத்தை மண்ணென லுடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைச் பொய்யென விற்றத் போதோ சொலத் தருமம், அற்ப மனமே யகில வாழ்வத்தனை யுஞ் சொப்பனங் கண்டாய், பொருந்து சக மனைத்தினையும் பொய் பொய்யென்று புகன்றபடி, பொய்யெல்லா மொன்றாய்ப் பொருத்திவைத்த பொய்யுடலை மெய்யென்றால் மெய்யாய் விடுமோ, உண்டுபோலின்ற முலகை, பொய்யுலகும் பொய்யுறவும் பொய்யுடலும், நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ.” இப்படிப்பட்ட செய்யுள்களைச் சொல்லமாட்டார். ‘கடத்தை மண்ணெனல் உடைந்த போதோ’ என்று கூறியதால், காரியத்தக்குப் பொரு ளில்லை யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் கூறுவதவர் அபிப்பிராயமென விளங்க வில்லையா? மற்றொரு இடத்திலு ‘உண்டுபோலின்ற முலகம்’ என்றார். இதனாலுலகுண்டிபோற் றோன்றுகிறதென்றும், தோன்றினாலும் உண்மையி லில்லை யென்றும் விளங்கவில்லையா? உலகு சத்தாயிருந் தழிவதாயின் அவர் உலகுக்குத் திருட்டாந்தமாகக் காட்டிய கானல் நீர், முயற்கோடு, இந்திரசால்ப் பொருள், சொப்பனவுலகு முகலானவைகளும் சத்தா யிருந்தழிய வேண்டும். சத்து அழியுமானால் சத்து இல்லாமற் போகின்றது. சத்து இல்லாமற் போயின் உள்ள தில்லாமற்போகின்றது. உள்ள தில்லாமற் போமாயின், இல்லது முள்ளதாகும். இல்லது உள்ளதாமாயின், உள்ளதுயில்லதாகும். உள்ளதில்லதாதலும் இல்லது உள்ளதாலும் கூடாவே. கூடுமாயின், இல்லதான ஆகாய தாமரை உள்ளதாயும், உள்ளதான பிரம்ம இலதாயும் போமே.

‘ஒன்றிரண்டும் இல்லதவாய்’ என்ற செய்யுளினுரையை ‘மாயா வா த் தைவசண்ட மாருதம்’ 97, 98, 183 வது பக்கங்களிற் காண்க.

‘நீயற்ற’ என்ற செய்யுளினுரை வருமாறு:—

நீயற்ற - நீயிறந்த, அந்நிலைபே - அந்த நிலையே, நிந்தை - நிந்தை; அதில் - அதில், நீயிலையோ - நீயிலையோ? வாய் அற்றவனே - வாயில்லாதவனே, மயங்காதே - மயங்க வேண்டாம், பேராய் அற்று இருந்தாலும் - சென்றற்றிருப்பினும், நீ போகாய் - நீ போகமாட்டாய்; என்றும் உள்ளாய் - என்றும் இருக்கின்றாய்; சுமமா வருந்தாதே - சுமமா வருத்தப்படாதே; இன்பமுண்டு - சுகமுண்டு; வா - வருவாயாக (இவ்வாறு).

இச் செய்யுளில் மனத்தை நோக்கி நீயிறந்த போன அந்நிலையே நிந்தையென்று கூறி, உடனே நீயற்றுப்போயினும் நீ போகமாட்டாய் என்றும், என்றும் இருக்கின்றாய் என்றும், ஆதலால் வருந்தாதே யென்றும், சுகமுண்டு வருவாயாக என்றும் கூறி மனதையழைக்கின்றார். இது நிந்தையில் சாதகஞ் செய்யும் அவசரநிலை. இந்நிலையில், தான் மரித்தப் போவோமென நினைத்து நிந்தைக்கு வரமாட்டேனென மனம் சொல்லுகின்றது. அச்சமயத்தில் அதை யுற்சாகப்படுத்த மாறு நீயற்றுப்போயினும் போகமாட்டாய் என்றார். பின்னும் அதிக யுற்சாகப்படுத்துமாறு நீ என்று முள்ளாய் என்றுங் கூறினார்; அதனோடு சுகமுண்டென்றுங் கூறி அழைக்கின்றார். இது மனத்தை யுற்சாகப்படுத்தி அழைக்குந் தந்திரம். ஒரு வழியி னில்லாது சதா அலைந்து திரியும் மனதையில்தவிர்த்தந்திரோபாயஞ்செய்து அழைத்தாலன்றி வராது. சதா வினையாட்டிலேயே மனத்தைச் செலுத்தித் திரியுங் குழந்தைகளை வயப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் எவ்வளவோ உபாயஞ் செய்கின்றார்கள். இதைப்போலவே குழந்தையாகிய மனதையவப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் நிலையி லிருக்கும் தாயுமானவர் அவ்வாறு சொல்வது நியாயமே யாம். என்று முள்ளாயென்று சொன்னதினாலேயே மனம் துரியசிவத்தைப்போல என்றுஞ் சத்தாயுள்ளதாக மாட்டாது. ஒரு ஆலயத்தைக் கட்டவேண்டுமாயின் செங்கல்லில் கட்டினால் சில காலத்தில் அழிந்துபோம் என்றும், கருங்கல்லிற் கட்டினால் என்றும் அழியாதென்றுஞ் சொல்லி, கருங்கல்லிலேயே கட்டுகின்றார்கள். இதனால் ஹை கருங்கல்லாற் கட்டிய ஆலயம் சிவத்தைப்போலச் சத்தாய் என்றுமுள்ளதாமோ? சிவத்தைப்போன்று முக்காலத்தும் அதாவது என்று முள்ள சத்தாயின் அத்தாயுமானவரே “உடல்பொய்யுறவு” 67 - வது செய்யுளில் “பொய் நெஞ்சே” என்றும், ஹை 81 - வது செய்யுளில் “மாயை மனம்” என்றும், “ஏசற்ற வந்திலை” 1-வது செய்யுளில் “பாழ் நெஞ்சே” என்றும், ஹை 9-வது செய்யுளில் “நெஞ்சே நீ மருந்தீர்முயற்கோடோ வான் மலரோ பேய்த்தேரோ” என்றும், ஹை 10-வது செய்யுளில் “மாயையிலே மாண்டானையோ” என்றும், “சச்சிதானந்தசிவம்” 4-வது செய்யுளில் “இந் திரசால மமைய வொரு கூத்துச் சமைந்தாடு மனமாயை” என்றும், “எங்கு நிறைகின்றபொருள்” 11-வது செய்யுளில் “முற்றுமில்லாமாயை” என்றும், “பரிபூரணந்தம்” 4 வது செய்யுளில் “அண்டபகிரண்டமும் மாயாவிகாரமே யம்மாயையில்லாமையே யாம்” என்றும், “தேன்குமம்” 1-வது செய்யுளில் “அநிலமாயை காண்முயற்கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ” என்றும், “மௌனகுரு வணக்கம்” 3-வது செய்யுளில் “ஆதிக்கம் நல்கினவராரிந்த மாயைக்கு எனையிலின்றி யிடயில்லையோ அந்தரப் புஷ்பமுங் கானலின் னீரும் ஓவசரத் துபயோகமோ போதித்த நிலையையு மயக்குதே யபயம் நான் புக்கவருள் தோற்றிடாமல் பொய்யான வுலகத்தை மெய்யாறியுத்தி யென் புந்திக்குளிர் தாசாலஞ் சாதிக்குதே” என்றும் சொல்ல வேண்டிய ஆவசியக மின்றே. “பொய் நெஞ்சே” ‘பாழ் நெஞ்சே’ என்று சொன்னதோடு போகாமல் ‘மாயை மனமே’ என்றும்;

‘மாயை யிலே மாண்டானையோ’ என்றும் சொன்னமையாலும், அம்மாயை யுடனே யம்மாயா காரியமும் இல்லாமையான பொய் யென்று காட்டுதற்காக “அண்டபகிண்டமும் மாயாவிகாரமே அம்மாயை யில்லாமையேயாம்” “அந்தரப்புஷ்பமுங் கானவிண்ணீருமோ ரவசரத்துபயோகமோ...பொய்யானவுல கத்தை-மெய்யா ரிறுத்தி யென்புந்திக்குளிந்தரசாலஞ் சாதிக்குதே” “இந்திர சால மமையவொரு கூத்துச்சமைந்தாமெனமாயை” “முற்றுயில்லாமாயை” என்றும், அம்மாயை பொய் யென்பதற் குவமானங் கூற வேண்டி “அகில மாயைகாண்முயற்கொம்பே யென்கேர கானலம் புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ” என்றும், மனது பொய்யென நேரே காட்டவேண்டி “நெஞ் சே நீ மருந்திர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ” என்றும் சொன் னமையாலும், பொய்யான மனோவியாபாரத்தைக் காட்டக் காதி கதையை யெடுத்தக் கூறினமையாலும் தாயுமானவர் பக்தம் மனது சத்தன்று, அசத் தென்றே தீர்மானப் பட்டமைகாண்க.

(1895-1900 துன்ம- 12வ் ஆந்துசாதனம்.)

“பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையோ பிரம பூரணத்துள் அடக்கமாம். அன்றியும் அஃதோ சடப்பொரு ளாதலின், அது தானாக யாதொரு பிரபஞ் சக் கூறாக விரிய மாட்டாது. இவ்வியல்பிற்றாகிய மாயையைக் காருண்ணிய செருபியாகிய பெருமான் ஆன்மாக்களாகிய நமது உய்தி கருதித் தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார். அதாவது மாயையில் சகலீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரி கின்றார் என்றபடி. ஆனது பற்றியே அனைத்தையும் பிரமமே என்று வேதாதி கள் ஒரே விடத் துபசரிக்கும். ஆனால் உண்மை யளவிலே பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததும், பிரமசேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக் கோர் அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயையே யன் றிப் பிரம மல்ல. இதுவே வேத வேதாந்தங்களின் முடிபாகிய சித்தாந்தம். இங்ஙன மன்றேல் பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்ச காரண மாகிய மாயையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல் லாம் அநோ கதிப்பட்ட பழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசத்த காரிய மனைத்தம் பிரமத்தின் தலைமேற் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியுமாம். இவற்றொன்றையும் நோக்காது, தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் ‘பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிர பஞ்சம்’ என்று நாத்தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகர்கிற்பம்” என் றார்.

இவ்வாக்கியங்கள் குழறுபடையும், முன்பின் முரணுமாம். இவர் பிரபஞ் சத்துக்குக் காரணம் மாயை யென்றும், அம்மாயை சத்தென்றும் சொல்லி, கிறிஸ்தவரை மறுத்ததாய் ஆரம்பத்திலேயே சொன்னார். அதை அப்போதே சுருதி யுத்தி அலுபவங்களால் மறுத்து இவரும் கிறிஸ்தவர்தானெனக் கூறி னேனும். அதற் கிது காரும் சமாதானம் கூறினா ரில்லை. ஆயினும் வெற்றுரை யால் மாயை சத்து சத்தென நாக் கூசாமல் சொல்லாம லிருப்பதில்லை. இப்ப டிச் சொல்லும் இவர்: மாயை பொய்யெனச் சொல்லுமாறு ‘அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயை’ என்றார். இதனால் மாயை யதாற் தத் மென்று கொள்ளும் இவரது தவித மதம் ஒழிந்தபோயிற்று. அன்றிப் பிரமத்திற்கு மாயை அபின்ன வடிவ மென்றும், ‘மாயையைக்காருண்ணியசொ ருபியாகிய பெருமான்.....தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிர பஞ்சமாக விரிகின்றார்’ என்றுஞ் சொல்லி, உடனே ‘மாயையிற் சகலீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்’

என்றார். இதனால் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்னமாகின்றது. பிரபஞ்சமோ மாயையின் காரியமாகின்றது. பஞ்சுக்கு தூல் அபின்னம்; தூலின் காரியம் வஸ்திரம். இப்படியானால் பஞ்சே வஸ்திரமென்று சொல்லத் தடையென்ன? இவ்வாறு பிரமமே பிரபஞ்சமாகின்றது. இவ்வாறிலும் சொன்னாலும் அத்வைதிகள் மாத்திர மவ்வாறு சொல்லப்படா தென்று சொல்லி இகழ்கின்றார். இகழ்கின்ற இவரது வாக்கிய மாவது: “தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தழிப்பால் ‘பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்’ என்று நாத் தமும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகற்கிற்பம்!!” என்பது. பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றும், மாயையின் விரிவு பிரபஞ்சம் என்றும் இவர் சொல்ல தால் பிரமமே பிரபஞ்சமாகிறதென முன்னர்க் கூறின மன்றோ? அப்படிச் சொல்லும்போது இவரைப் பிணித்த மாயைத் தழிப்பால் சொல்ல வில்லை யாக்கும்! அத்வைதிகள் சொன்னால் மாத்திரம் மாயைத் தழிப்பால் சொல்லுகிறார்களாக்கும்! இதனாலேயே இவருக்கு இவர் மதமும் பிறர் மதமும் தெரியாவென்பது திண்ணம். “குக தாசர்க்குத் தம்மதம் இது, பிறர் மதம் இது வெனத் தெரியாது, அப்படிப்பட்டவ ரிடத்தில் வாடிஞ் செய்து வெற்றி பெற்றதனால் பயன் யாது?” என நானே இவர் சார்பினரே சொல்லப் போகிறார்கள். ஆதலால் குகதாசர் இதற்குள் அவசரப்பாடாது இவரது மத சித்தாந்தத்திற் றேர்ந்தவர் பார்த் சென்று செவ்வனே சிரவணஞ் செய்து, முன்பு இவர் மத சித்தாந்தத்தைச் சீராய்வுணர்ந்தகொண்டு, பிறகு பிற மதஸ்தரிடத் துக்கு வாத்தம் புரிய வருவாராக. இவரது வாக்கியத்திற் றெரியாமையும் முன் பின் முரணுங் கண்டுபிடிப்பது மணற் சோற்றிற் கல்லாராய்வதுபோலா மென்க.

பிரமம் பிரபஞ்சமாக விரிந்த தென்று முன்னே சொல்லி, பின்னே மாயை விரிந்ததே யன்றிப் பிரமமல்ல வென்றார். இவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டே பிரமந்தான் விரிந்ததென விளக்குகின்றோம். மேலே காட்டிய இவரது வாக்கியத்தில் முன்னும் பின்னும் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றார். பிரமத்துக்கு மாயை அபின்னமாகிறபோது மாயை விரிந்தால் பிரமம் விரியாதா? மண்ணின் தன்மை மண்ணுக்கு அபின்னம். மண் வளைந்தால் மண்ணின் தன்மை வளையமாட்டேனென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? தூலுக்குப் பஞ்சு அபின்னம். தூல் குறுக்கு நெடுக்காய் மாறி வஸ்திரமானால் பஞ்சு தான் வஸ்திரமாக மாட்டேன், குறுக்கு நெடுக்காய் ஆக மாட்டேனெனக் கூறுமோ? இவர் எவ்வளவு புத்திக் கூர்மையாய்ப் பேசுகின்றார் பாருங்கள். பிரமத்திற்கும் மாயைக்கும் அபின்ன மென்று சொன்ன வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டின மன்றோ? பிறகு பின்ன மென்று முரண்பட்டுப் பேசுவதைப் பாருங்கள். அது இது: “இங்ஙன மன்றேல், பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணியுகள் எல்லாம் அதோகதிப்பட்டபுரிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அகத்த காரிய மனைத்தும் பிரமத்தின் தலைமேல் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியும்” என்பது. காரியமான பிரபஞ்சத்துக்கு மாயை காரண மாதலால் காரண காரியம் ஒற்றுமை பற்றிப் பிரபஞ்சமும் மாயையும் அபின்னம். மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமென இவரே முன்னர்க் கூறிய வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காண்பித்து, பிரமமே பிரபஞ்சமாய்ப் பிரமமும் பிரபஞ்சமும் அபின்னமாமென முன்னர்க் கூறின மன்றோ? அதற்கு மாறாகப் பிரமம், மாயை, பிரபஞ்சம் ஆகிய இம்மூன்றையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் என்கிறார். இவர் மாயையைச் சடப் பொருளென ஒரு இடத்திற் சொல்லி விட்டு, மற்றொரு இடத்தில் சித்தாகிய பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்கிறார்.

சித்தம் சடமும் அபின்ன மாத லெங்ஙனம்? சூரியனும் இருட்டும் அபின்ன மாலைச் சித்தாகிய பிரமமும் மாயையும் அபின்ன மாறும். இது போகப் 'பிரம சேட்டையாற் றொழிப்பா டெய்தியதும்' என்கிறார். இதனால் பிரமத்துக்குச் சேட்டை யுண்டென விளங்குகின்றது. நிஷ்கிரிய பிரமத்துக்குத் தொழில் கற்பிப்பது விரிதையே! பிரமத்துக்குச் சேட்டை யென்னுந் தொழில் லுண்டாயின், அப்பிரமம் தொழிற்படுதற்குப் பிரம மில்லா இடம் வேண்டும். பிரமம் தொழிற்படுமானால் அது கண்டமாயும் விகாரமாயும் போம். இதன் பின்னர் 'பிரமபரிபூரணத்துள் மாயை அடக்கம்' என்கிறார். அடக்கம் தற்கிழமையாகவா? பிறிதின் கிழமையாகவா? தற்கிழமையாகவாயின் பிரமமே மாயையாகி மாயையின் றுர்க் குணங்கள் பிரமத்தின் றலேமே லேறும். பிறிதின் கிழமையாக வாயின் பிரமம் அபரிபூரணப் பொரு ளாகும். பிரமம் சூரியனைப் போன்ற தென்றும், மாயை இருள் போன்ற தென்றும் முன்னரே கூறினமன்றா? இங்ஙனமாகப் பிரமத்தில் மாயை எப்படி அடக்கமாகும்? சூரியனிடத்தில் இருள் அடக்க மென்றால் யாரேனும் ஒப்புக்கொள்ளுவார்களா? சூரியன் எதிரிலேயே இருள் தலை காட்டா தென்றால், சூரியனுள் இருள் அடக்கம் என்று யார் துணிந்து சொல்லுவார்களா? அப்படியே பிரமத்தின் சந்திதானத்திலேயே மாயை தலை காட்டா தென்றால், பிரமத்தன் மாயை அடக்கமெனச் சொல்லத் துணிவ தெங்ஙனம்? அதிலும் பிரமபரிபூரணத்துள் மாயை அடக்க மென்று சொல்வது எவ்வளவேனும் அங்கீகரிக்கத் தக்கதா? ஏக தேசமாய் ஒரு இடத்தில் இருக்கும் விளக்கின் முன்பாகவே இருள் தலை காட்டா தென்றால், நீக்கமற எங்கும் பரிபூரணமாய் ஒரு சூரியனிருந்து அவனுக்குள் இருளிருக்கு மென்று சொல்வது எவ்வளவு தெரியாமை! பெருமான் மாயையைத் திருமேனியாகக் கொண்டு என்று ஒரு இடத்திற் கூறி, 'மற்றொரு இடத்தில் 'அம்மாயையின் வேறாகாது கின்று' எனக் கூறுவதால் பிரமமும் மாயையும் ஒன்றாவதோடு பிரமமும் மாயா திருமேனியும் ஒன்றாகின்றன வென்பதாம். 'மாயையிற் சகனீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது கின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்ற வாக்கியத்தில் நிஷ்களமான பிரமம் சகனப்பட்டதாகவும், பிரபஞ்சமாக விரிசிறதாகவும் ஏற்படுகின்றன. இதனால் குற்றமற்ற நிஷ்களப் பிரமம் காரணமாகவும், குற்றமுள்ள சகனப் பிரமம் காரியமாகவும் ஆகின்றன. பிரமம் காரியப்படுங் கால் காரணங் கெட்டுக் காரியமாகின்றதா? காரணங் கெடாது காரியமாகின்றதா? காரணங் கெட்டுக் காரியமாகின்ற தென்னின், அப்போது நிஷ்களப் பிரமமே யில்லாமற் போகின்றது. அதோடு உள்ளது சகனப் பிரம மாத் திர மென்றே சொல்லவேண்டும். பால் கெட்டுத் தயி ராகுமானால் தயிருள்ள காலத்திற் பாலென்னும் பொரு ளேது? பால் கெட்டுத் தயி ரானால் பிறகு அந்தத் தயிர் எப்போதமே தயிராகவே யிராது. அது ஒரு காலத்தில் மாறிப் போகும். அதுவும் மற்றொரு காலத்தில் மாறிப் போகும். அவ்வாறே சகனப் பிரமமும் அந்தச் சகனப் பிரமமாகவே யிராது. அதுவும் எத்தனையோ மாறுதலடையும். இது காறும் ஆன சிருட்டி இத்தனையோ யென அளவிட முடியாதானதால், சிருட்டிக்கு ஒரு மாறுதலடையினும் இது காறும் ஆன மாறுதல் அளவற்ற கோழிகளா யிருக்கவேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போ திருக்கும் மாறுதலான பிரமம் எந் நிலைமையுடையதோ அறியேம். காரணங் கெடாது பிரமம் சகனப்படுகின்ற தெனின், காரணங் கெடாது குற்றமற்றிருக்கு மாயின் குற்றமாய்ச் சகனப்பட்டது எந்தப் பொருள்? அதற் கொரு பொருள் வேண்டுகோ. 'மண் குட மாவது போலப் பிரமம் சகனீகரிக்கிறது; மண் குடமான காலத்தில் மண்ணுக்கு யாதொரு ஈஷ்டமும் மில்லை யல்லவா?

அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு யாதொரு நஷ்டமு மின்றிச் சுகன மாகின்ற”¹ தெனின், இங்ஙனமாயின் மண் தானில்லா விடத்தில் வளைதலாதித் தொழிலை அடைவது போலப் பிரமமும் தானில்லா விடத்தில் சுகளப் படவேண்டும். இதனால் பிரமம் அபரி பூரணப் பொருளா நின்றது. தவிர மண் விகாரப்பட்ட டே குட மாகின்றது. அவ்வாறே பிரமமும் விகாரப் பட்டே சுகளமாகவேண் டும். மண்ணும் அதன் விகாரமும் அபின்னம். அப்படியே பிரமமும் அதன் விகாரமும் அபின்னமாம். அங்ஙன மாயின் விகாரம் பிரமத்திற்கே சொல்ல வேண்டும். இன்னொருவிதமாய்ப் பார்த்தால் மண்ணின்கண் குடம் பொய்யே யன்றி மெய் யல்ல; அப்படியே பிரமத்தின்கண் சுகள வடிவம் பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருளென க்கூறுவது இவர் மத சித்தாந்த மாகலின் காரியமான சுகளம் பொய் யென இவர் ஒத்துக்கொள்ள மாட்டார். ஆயினும் நியாயத்துக்குக் கட்டுப் படுகிற வரையில் காரியம் இல் பொருளென வொத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும்.

இனி நீர் அலையாதல் போலப் பிரமம் சுகள வடிவாகின்ற தென்னின், இதிலுந் தோஷ மில்லாமற் போகவில்லை. நீர் அலையாதல் தானில்லா விடத் தில். அன்றி நீர் ஒரு வித விகார மடைந்தே அலையாக வேண்டும். அன்றி நீரையலையாக்குதற்கு நீரில்லா விடத்திருக்கும் காற்றென்னும் ஒரு பொருள் வேண்டும். அங்ஙனமே பிரமம் தானில்லா விடத்தில் சுகள வடிவாக வேண்டும்; அன்றிப் பிரமம் விகாரத்தை யடைந்தே சுகள வடிவாக வேண் டும்; அதோடு பிரமத்தைச் சுகள வடிவாக்கப் பிரமத்துக்கு வேறாக வெளாரு பொருள் வேண்டும். இதனால் பிரமம் அபூரணப் பொரு ளாவதோடு பிரமத் தைப் போல மற்றொரு பிரமமு மிருக்க வேண்டிவ தத்தியாவசிகமு மாகின் றது. இனி வித்து விருகூழ் மாதல்போ லென்னின் வித்துடனே நீர் முதலிய பொருள் சேர்வதோடு விகாரமும் படுகின்றது. அன்றி வித்துத் தானில்லா விடத்தில் விருகூழ் மாகின்றது. இதுபோலவே பிரமம் சுகள வடிவாதற்கு வித்துக்கு நீர் முதலியன போன்ற சில பொருள்கள் சேரவேண்டும். அன்றிப் பிரமம் விகாரமும் படவேண்டும்; அத்துடனே பிரமம் தானில்லா விடத் தில் சுகளப்படவேண்டும். இதனால் பிரமத்தைப்போல மற்றொரு பொருள் வேண்டல், விகாரத்துவம், அபூரணத்துவமாகிய தோஷங்களுக் கிடமாகின் றது. இது வரையில் கூறிய திருட்டாந்தங்களால் இவ்வளவு தோஷ மிருக்கி ன்றமையின் கயிற்றரவு திருட்டாந்தஞ் சொல்லலா மென்றாலோ, இதிலும் தோஷ மில்லாமற் போக வில்லை. யாங்ஙன மென்னின், கயிற்றின் அரவு பொய்யே அன்றி மெய் யன்று. அதுபோலப் பிரமம் சுகள வடிவான தென் பது பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. மேலும் இந்த விவர்த்த வாதம் அத்வைதி களுக் குரியதே யன்றி அத்வைதிகளைக் கண்டிக்க வந்த இவர்க்குரிய தன்று. இன்னும் எவ்வித வுலகமானங்கள் சொல்லினும் இவ்வித தோஷங்களே யுண் டாம். ‘சுகளப்பட்ட விஷயத்தைப் பற்றி யிது காறும் பேசினோம். ‘பிரபஞ்ச மாக விரிகின்றார்’ என்பதும் இவ்வித தோஷத்திற்கே இட னாகலின் அது வும் மறுக்கப்படுமென் றறிக.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று சொன்னது போல மாயையும் பிரபஞ்சமாக விரிந்த தென்று மற்றொரு இடத்திற் சொல்லுகின்றார். அந்த வாக்கியம் இது:— ‘ஆனால் உண்மை யளவிற்கு பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பிரம சேட்டையாற் றொழிந்தபா டெய்கியதும், பிரமத்தால் தமக் கோர் அபின்ன கற்பித வடிவமாய்க் கொள்ளப்பட்டது மாகிய மனையே யன்றிப் பிரமமல்ல’ என்பது. இதனால் உண்மையில் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது மாயையே யன்றிப்

பிரம மல்ல வென்பதாம். மற்றோரிடத்தில் மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபி
 ன்னமும் சொல்லி யிருப்பதால் பிரமம் விரிந்ததென்றே அவ்விடத்திற் சொன்
 னவரானார். இக் குற்றத்தை முன்னரும் எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம்.
 இனி மாயை பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்னும் விஷயத்திலுள்ள குற்றப் பெரு
 க்கைப் பின்னர் எடுத்துக் காட்டி விரித்திவோம். பிரமம் பிரபஞ்ச மாய் விரிந்
 தது பொய் பென்று லெறும் வார்த்தையால் இவர் குறிப்பித்தாலும் வாஸ்த
 வத்தில் மெய்யென்றே யொத்துக்கொண்டவ ரானாரென இவரது வாக்கியத்
 தைக்கொண்டே காட்டினோம். பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பொய் யென்
 றாலும் பிரமம் சாஸ்கரித்த விஷயத்தை மெய்யென்று இவரே ஒத்துக்கொண்
 டமையால், அதன் கண்டனைக்கு உத்தரவு சொல்ல இவர் கடமைப்பட்டவ
 ரானார். இவர் ஷே விஷயங்கட்கு ஏதும் உவமானங் கூறின ரின்று. உவமா
 னங் கூறினால் வெளிப்படையாத் தோஷம் விளங்கும். அதுபற்றி உவமா
 னங் கூறாத விட்டார். இவர் கூறாமையால் யாம் ஒவ்வொன்றிற்கும் உவமா
 னங் கூறி, அதிலுள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் காட்டி மறத்தாம். பெருமான்
 மாயையைத் திரு மேனியாகக் கொண்டு என வொரு இடத்திற் சொல்லி
 மற்றொரு இடத்தில் 'அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று' என்றதால் பிரமத்து
 க்கும் மாயைக்கும் அபின்னங் கூறினவரானார்; மாயையைத் திருமேனிகொண்
 டென்றதால் பிரமமும் திருமேனியும் ஒன்றாய் அது காரணமாகப் பிரமம்
 சடப் பொரு ளென்று கூறினவரானார்.

“மாயை உண்மையளவில் ஓர் இல் பொருளாமாயின், அதனைச் செகோ
 ர்பத்திக் கோர் உபாதான காரணமாகக் கடவுள் கொண்டார் என்றும், அதன்
 கட்டப்ட்டுச் சீலர்கள் எல்லாம் வருந்தற் றுழல்வர் என்றும் வரும் சுருதிக்க்
 கூற்றுகளின் கதி யாதாமோ? இல்பொருள், யாதொரு பொருளுக் குபாதான
 காரணமாதலும், இல்பொருள் யார் ஒருவரது துன்பத்துக்கு நிமித்த காரண
 மாதலும் யாண்டும் நிகழுதல் கூடாத அசம்பவங்களே யன்றோ?” என்
 கிறார்.

இது வரையில் நடந்த வாதங்களை யெல்லாம் கவனித் திருப்பா ராயின்
 இவ்வித விபரீத ஆசங்கை இவர்க்குத் தோன்றாது. வந்த சமாதானங்களைக்
 கவனியாது பின்னும் பின்னும் ஆசங்கை செய்வது அவமான மென இவ
 ருக்கே தோன்றா விடில், மற்றவர் செய்யத் தக்க தென்ன விருக்கின்றது!
 மாயை இல் பொருளாயின் பிரபஞ்சோற்பத்திற்குக் காரண மாகாது என்கின்
 றார். அப்படியானால் மாயை இல் பொருள் எனக் காட்டவேண்டி. “அண்டபு
 ரண்டமும் மாயா விகாரமே யம்மா யில்லாமையேயாம்” எனவும், மாயைக்கு
 உவமானம் முயற் கொம்பும் கானனீரும் ஆகாய தாமரையு மெனச் சொல்லு
 மாறு “தேன் முகம் பிலிற்றும் பைந்தாட் செய்ய பங்கயத்தின் மேவும், நான்
 முகத்தேவே நின்னாளுட்டிய அகில மாயை, காண்முயற் கொம்பே யென்கோ
 கானலம் புயலே யென்கோ, வான்முக முளரி யென்கோ மற்றென்கோ விள
 ம்பல் வேண்டும்” எனவும் தாயுமானவர் கூற வேண்டிய ஆவசியக மின்றே.
 அன்றி யுலகிற்கு முதற்காரணமான பாசத்தை “உரத்துனைத் தேர்த்தெனப்
 பாசம்” என்று கானனீராய்ச் சொல்ல வேண்டிய ஆவசியகமு மின்றே.
 முதற் காரணமான மாயை உள் பொருளா, இல் பொருளா வென ஆராய
 வெகு அவசரத்தோடு முன் வந்த இவர்: பிரபஞ்சத்தை உள் பொருள் எனக்
 கொண்டாரா? இல் பொரு ளெனக் கொண்டாரா? உள் பொரு ளெனத் தீர்
 மாணித்துக் கொண்டமையற்றான் பிரபஞ்ச விஷயத்தில் ஏதும் ஆசங்கை
 தோன்றாது மாயை விஷயத்தில் மாத்திரம் ஆசங்கை செய்ய எழுந்தார்

போலும்! இவர் கொண்டதுபோல் மாயை உள் பொரு ளென்பதற்கு ஏது மாதார மின்மையின், மாயையை இல் பொரு ளென்றுஞ் சொல்லி, அதை யே சகோற்பத்திக்கு முதற்காரணமாகப் பிரமதேவன் கொண்டா ரென்றும் சொன்னார் தாயுமானவர் என்றழிக்.

“வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்” 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-வது பக்கங்களில் காட்டிய பிரமாணங்களாலும், இப்புத்தகம் 6, 7, 8, 9-வது பக்கங்களிற் காட்டிய பிரமாணங்களாலும் மாயை பொய்யென் றழிக்.

சூதசங்கிதை விசேடசிந்டி.

நிருமல சிவன்றன் மாயையால் கனாப்போல் நிரூபிக்கப்பட்டன வெல் லாம், மருவுகாரியங் காரணத்திற்கு வேராகாமையின்மாயைரூபந்தான், பொருகு மாயையு மற்றதிட்டானமாகும் பிரமத்தின்வேரானதன்று. (கஉ)

இந்தச் செய்யுளால் (“வேதாந்தசங்கை நிவாரண”த்திலும், இப்புத்தகத் தின் முற்பாகத்திலும் காட்டியவாறு பொய்யான) மாயையைக் கொண்டே சிவன் உலகைச் சிருட்டித்தா ரென்பது வியத்த மாகின்றது. இல் பொரு ளானால் சிவர்கள் வருந்தவது கூடா தென்கிறார். கயிற்றிற் றேன்றும் இல் பொருளான அரவைக் கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும், கட்டையிற்றேன் றிய இல் பொருளான திருடனைக்கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும் இல் பொ ருளான சொப்பன வுலகி லுள்ளவர்கள் துன்பப்பட்டு வருந்தவதும் ஜீவர்க ளல்லரோ? மாயை யில் பொரு ளென்று கூறிய தாயுமானவரே “தனியே யிருந்திடின அங்ஙனே சோதிக்க மன மாயைதனையேவினால் அடிமை சுகமாவ தெப்படி சொலாய், சுமை யெடுமி னென்று தான் சும்மாடுமாயெமைச் சுமை யானுமாக்கி நாளும் தூர்ப்புத்தி பண்ணி யுள நம்புத்தியாவையுஞ் சூறையிட் டிந்த்ராசால் மமைய வெருகூத்துஞ் சமைந்தாடு மன மாயை யம்மம்ம வெல்ல வெளிதோ, பெரிய மாயையி லழுந்தி நின்னது ப்ராசாத நல் லருள் மறந்திடும் சிறியனேனுமுனைவந்தனைந்து சுகமாயிருப்ப தினியென்றுகான், எளியனேன் மனமா மாயை சூடி கெடுக்கத் துஜங் கட்டிக்கொண்ட மோன குருவே யென் றெய்வமே கோதிலாதபடி யெனக்காந்தவெள்ளம் வந்து தேக்கும்படியெனக் குன்றிருக் கருணை பற்றுமாறே, உலக மாயையிலே யெளியென் றனை யுழல விட்டனையே” எனக் கூ றி யிருப்பதால் இல் பொருளிலேயே துன்ப முண் டென்பது திண்ணமாமென்க.

“பின்னே மாயையை இல்பொருள் எனக்கூறும் சுருதிகளின் பொருள் யாது என வினாவுவராயின், கூறுதும். சுருதிகள் இங்ஙனங் கூறுவது மாயை யின் துண்ணினும் துண்ணி தாகிய அதி சூக்கும நிலையைப் பற்றி யென்க” என்றார். இதற்குப் பிரமாண மெங்கே? இவர் கூற்றுத்தான் பிரமாணம் போலும்! இவர் கூற்றை யன்றிச் சுருதி யாதிகளிற் பிரமாண மின்றென்க. துண்மை காரணமாக மாயை இல் பொருளாயின், அதனினும் அதி சூக்கும துண்ணியதான சிவமும் இல் பொருளாக வேண்டுமே. சுருதியாதிகள் மாயை யை யில் பொருளெனக் கூறுகின்றதே யன்றிச் சிவத்தைக் கூறவில்லையே. “அங்ஙன மின்றேல் மாயையை உண்மைப் பொருள் எனத் தெருட்டும் பிற கூற்றுக் கோடு இக் கூற்று மாறுகொண் டழியும்” என்றார். எந்தச் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசாதிகள் மாயையை யுள் பொருளெனக் கூறின? இவர் வாய்தான் சுருதியாதிகளோ! மாயையானது இல்பொருளெனச் சுருதி யாதிப் பிரமாணங்களை விசேஷமாய் ஆரம்பத்திலேயே காட்டி விட்டோம்.

இவரு மனதயாக்கேற்பிக்கவில்லை. ஆனால் உள் பொருளென்று ஏதேற்கருதிகள் கூறுகின்றதாய் வாயாற் கூறினார். வாயாற் கூறினாரேயன்றி நாம் காட்டியது போல அந்தப் பிரமாணங்களை யெடுத்துக் காட்டினா ரின்றி. பிரமாண மிருந் தால் காட்டலாமே. மறைக்கவேண்டிய தென்ன? மடியில் கனமிருந்தால் வழியில் பயம்! கன மில்லாதவர் பயப்படவேண்டிய ஆவகியக் மென்னே?

“இங்ஙனமே ஜன்மாக்கள் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுதலுமாம். அவர்கள் சிவ பரிபூரணத்துட் புக்குச் சிவமயஞ் செயிற் பெற்று, தமது முனைப் பற்று, தாம் காணப் பெறும் ‘உடலுயிர்’ கண்ணருக்கள் அறிவொளிபோற் பிறிவரும்’ அத்துவித நிலையைப் பெறுவர் ஆதலின், சிவமாந் தன்மையுற்றார் எனப் பெவர். இதனால் அவர்கள் முத்தி தசைக்கட் பிரமங்களாய் விடுவர் என் றுவது, அல்லது அபித்த விடுவர் என் றுவது கொள்ளுதல் சிறிதும் பொருந்தா தென்க.” என்கிறார்.

ஆன்மா வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் மதத்தினர் : ஆன்மாத் சிவமான தன்மையைப் பெற்றுத் தென்பது முயற் கோடேயாம். இவ்வீவு யம்பன்முறை மறுக்கப்பட்டது. ‘சிவபரிபூரணத்துள் புகுஞ்சிவமயஞ் செறிய ம்பெற்றுத் தமது முனைப்பற்று, தாம் காணப் பெற்றாய்’ என்றதின் குற் றம் வருமாறு : சிவத்தில் எப்போது ஆன்மாத் புகுந்ததோ அப்போதே அது தன் பிரியும், பிரிந்தன புணரும்” என்ற பட்டினத் தடிசன் வாக்கின்படி புகு ந்த ஆன்மா ஒரு காலத்து வெளி வரும். வெளி வருங்கால் முத்தி யென்பது முயற் கோடாய்ப் பழையபடி பந்தத்திற்கே யிரை யாகும். சிவம் சிவமயம் செறியப் பெறும், ஆன்மா ஆன்மமயம் செறியப் பெறும். அவ்நன்னமே யன்றி ஒன்று மற்றொன்றின் மயஞ் செறியப் பெறுதல். பெறு மெனின் அது யதார் த்தமாகாது. படிசக் கறுப்பு முதலிய வருணத்தைச் செறியப் பெறுவதுபோ லாம். ஆன்மாத் சிவ மயத்தைச் செறியப் பெறுங்கால் ஆன்மமய முண்டா ? இல்லையா? உண்டெனின் ஆன்ம மய மிருக்கிறபோது சிவமயம் வரக் காரண மில்லை. ஆன்மமயமில்லை யென்னின் இருந்த ஆன்மமயம் எங்கேபோயிற்று? ஆன்மாவின்து ஆன்ம மயம் தற்கிழமையே யன்றிப் பிரிதின் கிழமையன்றே. தற்கிழமையானிலும் நீங்குமென்னின் அவ்நன்னமேல் சிவத்தின் மயமான தற் கிழமையுஞ் சிவத்தை விட்டு நீங்குமே. சிவத்தின் மயத்தை ஆன்மாத் பெறு கிறதாகவே வைத்துக் கொள்ளுவோம். சிவத்தின் மயம் ஆன்மாவுக்கு வரும் போது சிவத்துக்குச் சிவமயமுண்டா? இல்லையா? உண்டெனின் அப்போது ஆன்மாத் சிவமயத்தைப் பெற்றுத் தென் லில்லை யென்று சொல்லவேண்டும். சிவத்து க்குச் சிவமயமில்லையென்னின் அப்போது சிவத்துக்குச் சிவமயம் கற்பிதமே யன்றி யதார்த்த மல்ல. சிவத்துக்கே சிவ மயம் கற்பிதமாகிறபோது இடை யில் வந்த சேரும் சிவமயம் ஆன்மாவுக்குக் கற்பித மென்று சொல்லாமலே இனிது விளங்கும். சிவமயங் கற்பிதமாகிறபோது சிவமயத்தா னுண்டாகு மென்று சொல்லு முத்தியுங் கற்பிதமாக வேண்டும். ‘தமது முனைப் பற்றுக் காணப்பெற்றாய்’ என்கிறார், தன் முனைப் பில்லாவிட்டால் ஆன்மாத் தனக் குரிய ஆன்ம விலக்கணத்தோடில்லாமற் போய்விடுமா? பல முன்ன பொரு ளீரன் காலமுதல் மாலை வரையில் பகைவரோடு யுத்தஞ்செய்து அத் காரண மாக வோய்த்த போவாளேயானால் அவன் மணித் திலக்கணத்தோடு மணித் தைய இல்லாமற் போவாளே! “காணப்பெற்றாய்” என்கிறார். ஆன்மா யாருக் குக் காணப்பட வில்லை? பிறர்க்கா? தனக்கா? பிறர்க்கென்னின் பிறர்க் கெப் போதுத்தான் காணப்பட வில்லை, பிறருடைய ஆன்மாவைக் கண்டவர் எவ

ரேனு முளரோ? இலரே. சனக்குத்தான் காணப் படவில்லை யென்னின், பந்த நிலையி லிருக்கு மிப்போது காணப் படுகின்றதா? இல்லையே. ஆன்மா உண்டென்று அனுமானத்தினு லன்றா தீர்மானிக்கப் படுகின்றது? உடலையும் உயிரையும், கண்ணையும் சூரியனையும் பிறிவரும் என்கிறார். உடலும் உயிரும், கண்ணும் சூரியனும் பிரிவது கண்கூடா யிருக்கப் பிரியா தென எங்ஙனங் கூறலாம்? எத்தனையோபேர் தினந்தோறும் மரணமடைந்து உடலை விட்டுப் பிரிகிறார்கள்? கண்ணை விட்டுச் சூரியன் பிரிந்து போய் இரவுக் கால முண்டாவதை நாம் பார்க்கின்றோம். அப்போது நமது கண் இரு ளடைந்தும் போகின்றது. ஆதலால் பிறி வரும் என்பது பிரத்தியட்ச விரோத மாகும். 'அத்துவத் நிலையைப் பெறுவர்' என்கிறார். இவரது அத்வைத நிலை மேற்படி உவமானப்படித்தா னிருக்கும். உவமானம் எவ்வளவு ஆபாசமோ, அவ்வளவு ஆபாசம் உவமேயத்திலிருக்கு மானதினாலும் இதன் மறுப்பு 1894(ஹு)த்தில் வெளியான 'பதிபசுபாசவாதம்' 8, 9, 10 வது பக்கங்களிலும், 'துவதசைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 43, 44, 45 வது பக்கங்களிலும் விசேஷமாய் வந்திருக்கின்றனமையாலும் ஷை புத்தகங்க ளிவருக் கனுப்பப்பட்டுமிருக்கின்ற மையாலும் இவ்விடத்திற் சுருக்கமாய் பேசியிட்டனம்.

"இங்ஙனமே 'பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரியும். பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் பிறி தில்லை' முதற் கூற்றை விசாரிக்கவே, அக் கூற்று நையாயிக விசாரத்தின் முன் நிற்கு மாற்றவின்றி அழிந்தொழிந்தமைகாண்க" என்றார். இவரே மாயை பிரபஞ்சமாய் 'விரிந்ததென்றும், அம்மாயை பிரமத்திற் கபின்னமென்றும், அதோடு அம்மாயை கற்பிதமென்றுங் கூறினமையின், இவர் கூற்றுப்படி பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் வேறில்லையாயிற்று. "இப்பால் இரண்டாங்கூற்றை விசாரிப்பாம்" என்கிறார். அதைத் தொடர்ந்து யாமும் விசாரிப்பாம்.

(1895(ஹு) துலையு- 10வ. இந்துசாதனம்.)

பிரபஞ்சத்திற் திற்குப் பிரமம் விவர்த் தோபாதான காரண மென்பது அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்தமென இதுவரையில் நடந்த வாதத்தாலும் அத்வைத நூல்களாலும் இவ் வரறிந்திருந்தும், பிரபஞ்சம் இல் பொருளெனக் கூறுகின்றார்கள் என இவர் கூறியிருந்தும் இப்போது பிரமத்திலிருந்து பிர பஞ்சம் எவ்விதமாய் உற்பத்தியாகின்றதென அத்வைதிகளுடைய கொள்கை யினை ஆராயத்தொடங்கி, தாயினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாதல்போலா? வித்தி லிருந்து விருக்ஷ முண்டாவது போலா? நிலத்தி லிருந்து பயி ருண்டாவது போலா? என வொவ்வொன்றாய் விசாரித்துக் குற்றங்கூறி, முடிவில் "தமது பிரமசைதன்னியத்துக்கு ஒன்றன்பின் னொன்றாய் வெகு விநோத சலாக்கி யங்களை ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கூட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!! பெருந்துக்கம்!!" என்கிறார். தாய் பிள்ளை முதலிய உவமானங்களில் காரியம் சத்தியம். அத்வைதிகளோ காரியம் அசத்திய மென்று சொல்லி, அதற்குக் கயிற் றரவு, காண னீர், இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த வுவமானங்கள் கூறி, ஆரம்ப பரிணாம வுவமானங்களை மறுக்கின்றார் கள். இங்ஙனமாக அவர்கள் மறுத்த மறுப்பினை இவரும் மறுத்துவிட்டு, 'ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கூட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!! பெருந் துக்கம்!!' என இரண்டு மூன்று ஆச்சரியக்குறிகளை வைத்துக் கூறுவது எவ் வளவு விவேகம்! ஒரு மதஸ்தர் கண்டிக்குமவற்றைத் தாமுங் கண்டித்து விட்டு அம்மதஸ்தரை யிகழ்வது எவ்வளவு நாணய மில்லாமை! அது மாத் திரமா, எவ்வளவு யோக்கியதையில்லாமை! அதுமாத்திரமா, எவ்வளவு நியாய

மில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு படிப்பில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு ஆராய்ச்சியில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு தெரிவில்லாமை! இவ்வாறு உள்ளதை மறைத்து இல்லதை யுள்ளதாகப் புரட்டிப் பேசியும் ஜீவிக்க வேண்டுமா? இவ்வாறு ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் சருக்க வரம்பு மீறிப் பேசிவிட்டு, தாம் என்னமோ நையாயிக தூலின்படி பேசுகிறவ ரென்றும், பிறர் அங்ஙனம் பேசாதவரென்றும் வாயினால் சொல்லிக்களிக்கின்றார். அத்துவிதிகள் உலகு பொய்யென்று சொல்லி அதற் கிணங்க விவர்த்த வுவ மாணங்கூற, உலகு உண்மைப் பொரு ளென்னுந் தம் சித்தாந்தத்தை அத் வைதிகள் பேரில் ஏற்றி; தாய் பிள்ளை, வித்தின் முளை, நிலம் பயிர் முதலிய வுவமானங்கள் சொல்வது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின், மனிதன் ஒரு வனை கோக்கி: இவன் மாடா? யானையா? காகமா? பாம்பா? என விசாரித்து, மாடாயின் கொம்பிருக்கவேண்டுமே; யானையாயின் துதிக்கை யிருக்கவேண் டமே; காகமாயின் பறக்கவேண்டுமே; பாம்பாயின் நகரவேண்டுமே; அங்ஙன மின்மையின் அவன் மாடுமன்று, யானையுமன்று, காகமுமன்று, பாம்புமன்று, அவ்வாறு சொல்வது பிசுரு எனக் குற்றங் கூறிவிட்டுக் கடைசியில் 'ஈட்டிக் கூட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்! துக்கம்!! பெருந்துக்கம்!!!' என்று சொல்லுதல்போலிருக்கிறது! இது மாத்திரமன்று, இவரெழுதும்எந்த விஷயமும் இப்படித்தா னிருக்கின்றது. இந்தப் பாடத்தை எங்குக் கற்ற ரெனின், இவரது மத கண்டன தூல்களான 'சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை' 'துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்,' 'அத்வைததுஷண பரிகாரம்' முதலிய தூல்களில் கற்றார். கற்றால் கற்கட்டும். ஆனால் அதைப் பிரயோகிக்கும் வழி யைக் கற்க வில்லை. அதனால் 'புலியைப்பார்த்து நரி சூழிக்கொள்வது' போல அத்வைதிகளைப்போலத் தாழும் பேசப்புகுந்து, நரியின் கதியை யடைந்தார், அத்வைதிகள் இவர் மதத்தைக் கண்டிப்பதற்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து, ஷை உவ மாணங்களை யெடுத்துக் காட்டி இவர் மதத்தைக் கண்டித்தார்கள். இவரோ சந் தர்ப்பமின்றி எடுத்துக்காட்டிக் கதவிடுக்கில் அகப்பட்டுக் கொண்ட மூஞ்சுறு போ லானார். அத்வைதிகளுக்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து வகையோடு எடுத்துக் காண்பித்தமையால், அதனால் மறுக்கப்பட்ட சோமசுந்தரநாயகர் முதலா னோர் நாளது வரையில் பதில்பேச விடமின்றி மௌனஞ் சாதித்தும் முடி வரை கூறிப் பதங்கியும் போனார்கள். இவர் அசந்தர்ப்பமாய் வகையில்லாது "பேடினை வான்" போல ஷை உவமானங்களை யெடுத்து ஆண்டமையால், இப் போது எம்மால் மறுக்கப்பட்டுத் தெரியாமைக் கிலக்கானார். இவர் அசந்தர்ப்ப மாய் ஷை உவமானங்களை வகை தெரியாது எடுத்தாண்டு அவமானப் படுவதி னும் சந்தர்ப்பத்தோடு வகையுடனே யெடுத்துக் காட்டி, இவரது மதத்தைக் கண்டித்த ஷை சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை முதலிய தூல்களுக்கு மறுப் பெழுதி, சோமசுந்தர நாயகர் முதலானவர்களுடைய மானத்தைக் காத்து, இவரது அவைதிக் சைவ மாயாவாத துவீத தாந்திரீக மதத்தைக் காத்துக் கொள்வது மானமாமே. இதை விட்டு ஏன் இப்படிப்பட்ட பய னற்ற காரி யத்திற் றலையிட்டுக்கொண்டு அவமானப்படவேண்டும்!

இவர் பேசிய வுவமானங்கள் அத்வைதிகள் கவனிக்கத்தக்கன வன்றாயி னும் அவற்றுள் ஒன்றி னுபாசத்தை அதாவது தாய்பிள்ளை என்னுமவமான மொன்றை மாத்திரம் ஈங்கெடுத்துக் காட்டி இவரது தெரியாமையை விளக்கு வாம்.

அவர்கூற்று இது:—

"இனித் தாய் ஓர் உள் பொரு ளாதலின், அவன் பிறி தோர் உண்மைப் பொரு ளாகிய பிள்ளையைத் தோற்றுவித்தல் இனிது சாஹம். ஆனால் உள்

பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய பிரபஞ்சத்தைப் பிறப்பித்தல் எங்ஙனே சாலும்?"

என்பது.

இதனால் இவரது புத்திசாலித் தனமும் விசாரணையின் துண்மையும் இனிது விளங்குகின்றன. பூர்வ பக்ஷியார் தீட்டிய ஹை வாக்கியத்தால் உள் பொருளி் விருந்து உள் பொரு ளுண்டா மென்ப திவர் பக்ஷ மாகின்றது; அத்துடனே உள் பொருளி் விருந்து இல் பொரு ளுண்டாகா தென்பதும் சித்தாந்த மாகின்றது. இது பிசகென 'அத்வைத துவாண பரிகார'த்தில் பல விடங்களில் வெகு விரிவாய் வரையப்பட்டிருக்கின்றது. அப்புத்தக மிவரிடத்தில்வரது போக வில்லை. அதைச் சற்றுப் படித்துப் பார்த்த திருந்தால் இவ் விஷயம் எழுதத் தொடங்கவே மாட்டார். இதைப் பற்றி யாம் கூறுவ தியா தெனின், உள் பொருளி் விருந்து இல் பொரு ளுண்டாமே யன்றி உள்பொருளி் விருந்து உள் பொரு ளுண்டாகா தென்பதாம். உள் பொருளி் விருந்து உள் பொரு ளுண்டா மென்பது பிராந்தியே யன்றித் தெளி வன்று. ஒரு பொருளி் விருந்து பிறிதொரு பொருளுண்டா மெனச் சொல்லப்படுவது பல வகையாம். அவற்றை யில்விடத்தில் விளக்குவாம்.

(1) காரணத்தின் மாறுதல் : இதற் குவமானம் பால் தயிர், மண் குட மாம். பால் தயி ரானால் பின்னும் பாலாகாது. மண் குடமானால் பின்னும் மண்ணாகும். இது காரணமே காரியம். வேறு பொரு ளேதும் இதில் வரவில்லை.

(2) காரணத்தின் கூட்டம் : காரணமான பல ரெங்கள் ஒன்று சேர்ந் தால் காரியமான அம்பார மெனச் சொல்லப்படுகின்றது. இதிலும் உள்ள பொருள்களே யிருக்கின்றன. நூதனமா யேதும் வரவில்லை.

(3) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபடுவது. அது மலையிலிருந்து சில கற்கள் வேறுபட்டு மண்டப முதலியன கட்டப்படுதல் : இதிலு முள்ள பொ ருளே யுள்ளது. ஆனால் ஒரு இடத்திலுள்ள பொருள் வேறு இடத்தில் மாறு கின்றது. அவ்வளவே யன்றி இதிலு மில்லாத பொரு ளேதும் வர வில்லை.

(4) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபட்டு அசனோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது தாயினிடத்தி் விருந்து வேறுபட்ட சோணித் த்தோடு பிதாவின் சுக்கிலமும் அன்ன சாரமும் சேர்ந்து பின்னையாய்த் தாயினிடத்தினின்றும் வேறுபடுதல். இதில் தாய்ச் சோணிதமும், பிதாவின் சுக்கிலமும், அன்னமும் முன்பு இருந்தனவே. வேறு வேறு இடங்களி் லுள்ளவை யொன்றுபட்டுக் குழந்தை யாயிற்று. இதிலு மில்லாத தொன்றும் வர வில்லை. இதைத் தான் குகதாஸர் 'தாய் ஓர் உள்ள பொருளாதலின், அவள் பிறிதோர் உண்மைப் பொருளாகிய பின்னையைத் தோற்று வித்தல் இனிது சாலும்' என்றார். இதில் நூதனமா யுண்டான பொருள் ஒன்று மில்லா திருக்கவும் உண்டானதாய்ச் சொன்னதோடு, ஒரு உள்ள பொருளி் விருந்து பிறிதோர் உண்மைப் பொரு ளுண்டாவதாகவுஞ் சொல்லி விட்டார். இதனால் இவர் பதார்த்த சோதனை செய்தறியாதவ ரென்பது திண்ணம்!

(5) காரணத்தோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது வித்துடனே நீர் முதலியன சேர்ந்து விருக்கை மாதல். இதிலும் நவீனமா யுண் டான தொன்று மில்லை. பல விடங்களி் லுள்ள பொருள்கள் ஒன்று கூடுகின்றன.

(6) காரணப் பொருளில் பொய்ப் பொருள் தோற்றுதல். இந்தப் பொய்ப் பொருடான் காரியம், இது கயிற் றரவு, இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலனவாம்.

இந்த ஆறாவ திலக்கத்தி லுள்ளதுதான் அத்வைதிகளின் கொள்கை. இதனாலேதான் இவ்வுலகை விவர்த்த தோற்ற மென்றும், இல் பொரு ளென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இவரும்; அத்வைதிகள் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாய்ச் சொல்லி விட்டு, அதைப் பல விடத்தில் மறுக்கவும் புறப் பட்டுவிட்டு, பின் பிரமத்தி லுல குண்டாவது தாய் பிள்ளைபோலா எனல் முதலிய வுவமானங்களை யெடுத்துக் காட்டிக் குற்றங் கூறுவ தென்னேயோ!

இனி மாயையி னின்று முல குண்டாகின்ற தென இவர் கூறுகின்றமை யின் இவர் பக்கத்தில் ஷை உவமானங்களை யெல்லாம் வைத்து ஷை இலக்கப் படி ஆராய்ச்சி செய்வாம்.

(1) பால் தயிர்போ லென்னின் பால் கெடுதி யுற்றுத் தயிராகின்றது. அதுபோன்று மாயை கெடுதி யுற்று உலகாதல் வேண்டும். தயிர் பின்னர்ப் பாலாவ தின்று. அங்ஙனமே உலகு பின்னர் மாயையாவ தின்று. பால்கெடுதி யுற்றுத் தயிர், என்றுத் தயிராகவே யிராது; அதுவும் மாறும். அது போன்று உலகும் என்றும் உலகாகவே யிராது; மாறிக் கொண்டே போகும். இந்த நியாயப்படி இவ்வுலகு இது காறும் மாறுத லடையா திருப்ப தேன்? இனி மண் குடம்போ லென்னின் மண்ணின்கண் குடம் உண்மையன்று. பொரு ளில்லாப் பொய்த் தோற்றம். அங்ஙனமே உலகு பொரு ளில்லாப் பொய்த் தோற்ற மாகும். மேலும் மண்ணின்கண் குட மென்பது தீர்விதத் தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று; அங்ஙனமே மாயையின்கண் இவ்வுலகு ஓர் விதத் தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று.

(2) கெல்லுக்குப் பொரு ளுண்டு; அம்பாரத்துக்குப் பொரு ளின்று. அம்பார மென்பது சொல்லளவேயாம். இதன்படி உலகிற்குப் பொரு ளின்று; உலகென்பது சொல்லளவேயாம். இதனாலுமுலகென்பது பொய்யென் றறிய த்தக்கது.

(3) மலையும் கல்லும்போ லென்னின் மலையும் கல்லும் ஒரு வித வடி வமே. அவ்வாறு மாயையும் உலகும் ஒருவித வடிவமன்று. உலகிலேயே ஒன்று க் கொன்று வேற்றுமை யுள்ள பொருள்க ளிருக்கின்றன. கல்லில் அவ்வா றில்லை. மலையின் ஒரு பாகமே கல். அங்கனம் மாயையின் ஒரு பாகமே யுலகன்று. மாயையி லிருந்து அனேக மாறுத லடைந்து உலகாகின்றது. இவ்வாறு உவமானத்தி லில்லை. ஆதலால் இவ்வுவமானம் அங்கீகரிக்கத் தக்க தன்று.

(4) தாயின்கணுள்ள சோணிதபாகம் தாயைவிட்டு வேறுபட்டு, அதோடு தாய்க்கு வேறான தந்தையின் சுக்கிலமும், இவ்விருவர்க்கும் வேறான அன்ன ரசமும் சேர்ந்த குழந்தையாய்த் தாயினும் வேறுபட் டிருக்கின்றது. அது போன்று மாயையிலிருந்த சில பாகம் மாயையை விட்டு வேறுபடவேண்டும். அதனோடு தாய்க்கும் வேறான தந்தைபோன்ற வொரு பொருளிலிருந்து சுக் கிலம் போன்ற வொரு பொருள் சேர வேண்டும். அத்தடனே அவ்விரண்டுக் கும் வேறாக அன்ன ரசம் போன்ற வொரு பொருளுஞ் சேர வேண்டும். இவ் வளவுஞ் சேர்ந்தாற்றான் உலகாகும். உலகமேயத்தில் மாயையோடு சேர்வ தற்கு வேறு பொரு ளில்லை. அன்றி உவமானத்தில் தாயின்கண் பிள்ளையும், பிள்ளையின்கண் தாயும் இராமைபோல உலகமேயத்தில் மாயையி னிடத்து

உலகும், உலகினிடத்து மாயையு மிருக்கப்பட்டாது. இதனால் மாயை வியாபக மென்ற மத மடிப்பட்டுப் போகின்றது; அதனோடு மாயைக்கு உலகு அபின்ன காரிய மென்பதும் அடிப்பட்டுப் போகின்றது.

(5) வித்துடனே வித்து ஜாதி யல்லாத நீர்முதலியன சேர்ந்து விருக்த மாகின்றது. அங்ஙனமே மாயை யுடனே மாயை ஜாதி யல்லாத வேறு பொருள் சேர்ந்து உலகாக வேண்டும். அவ்வாறு சேர்வதற்கு மாயை யல் லாத வேறு பொரு ளில்லை. வித்துச் சிறிதும், நீர் முதலியன அதிகமும் சேர் ந்த விருக்த மாகின்றன. அது போன்று மாயை சிறிது பாகமும், மாயை யல் லாத இதர பொருள்கள் அதிக பாகமுஞ் சேர்ந்து உலகாதல் வேண்டும். அங் னனமேல் இப்போது காணப்படும் உலகு முற்றும் மாயையின் காரியமன்று. உலகில் மாயையின் பாகம் அதிக சொற்பமும், இன்ன தென விளங்காத இதர பொருள்களின் பாகம் அதிகமும் இருத்தல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிற்கு மாயைதான் முதற்காரண மென்று சொல்வது தவறும்.

(6) கயிற்றின்கண் அரவும், கானலின்கண் நீரும், இந்திரசாலசத்தியின் கண் இந்திரசால் பொருளும், மனத்தின்கண் சொப்பன வுலகும் எங்ஙனம் பொய்யாமோ, அங்ஙனமே மாயையின்கண் இச்சாக்கிர வுலகு பொய்யாகும். உலகு உள்பொருளெனக் கூறும் சூகதாசர்க்கு இஃதுதன்பாடாகாது.

இன்னும் எவ்வித வுலமானங்கள் கூறிலும் இவ்வாறிலக்கத்தில் அடக்கி க்கொள்ளலாம். சூகதாசர் காட்டிய வுலமானங்கள் யாவும் அவர் மதத்திற்கே தீங்கு பயப்பனவாம். ஷை உவமானங்களால் மாயையிலிருந்து உலகுண்டா மென்பது இவர் பக்தப்படி பொருந்தாமையதிக, ஷை உவமானங்களைப் பூர்வ பக்தியார் எடுத்துக்காட்டினது தம்மத சித்தார்த்தம் யுத்தி அனுபவப்பொருத்த மில்லை யெனக் காண்பிப்பதற்கேயாம்போலும்.

(1895) ஸூ துலைய 24 உ இந்துசாதனம்.)

இதனடியில் வரும் விஷயம் சூகதாசரது பேதைமையை இன்னும் நன் றாய் எடுத்துக் காட்டுகின்றது!

“ பிரமத்தி விருந்து பிரபஞ்சம் தோன்றுவ தாயினும் அஃ தோர் இல் பொருளே யென்றார்.....இல் பொருளுக்குச் தோற்றம் யாண்டை யதோ? இல் பொரு ளென்ற துணையானே பெறப்பட்டது சூனியமாம். இந் தச் சூனியம் தோன்றிற் றென்பது மலடி மைத்தன் மனநலயர்ந்த கதையை நிகர்க்கு மன்றே. அனறியும் பிரபஞ்சம் சூனியப் பொரு ளாயின், அதனுக் கோர் முதற் காரணம் விசாரிக்க வேண்டிய ஆவசியந்தான் என் கொலோ? இந்த முதற் காரணமும் பிரமமா மென்றால் இது பெரு விந்தையாயிற்றே! உள் பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய ஜெகத்தைத் தந்த மாயந்தா னென்னையோ? இல் பொருளாகிய ஜகத்துக்குப் பிரமம் முதற்காரண மென வே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல் பொருளாய் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியு மன்றே!”

என்கிறார்.

இதுவரையில் எத்தனையோ முறை சாமானம் சொல்லியிருக்கும் விஷ யத்தையே மீண்டும் மீண்டும் ஆசேகரிக்கின்றார். எல்லாக் கண்டன புத்த கங்களும் வேண்டாம். ‘தத்துவவாதம்’ என்னும் தூல் ஒன்றைப் படித்தாலே போதும். அத்தவைதிகள் பிரமத்தி விருந்து பிரபஞ்சம் தோன்றுவ தாய்ச் சொல்லி, அத்துடனே பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாயுஞ் சொல்லுகின்றார். அவர்களே இல் பொரு ளென்று சொல்லும்போது உள்

வொரு பொருளையும் சோதனை பண்ணிப் பேசுகின்ற ரில்லை. உள் பொருள் இல் பொருளைத் தருமே யன்றி உள்பொருளைத் தராது. இதற்கே முன்னர்ப் பற்பல உவமானங்களை யெல்லாங் காட்டியிருக்கின்றோம். 'இல்பொருளாகிய ஜகத் தக்குப் பிரமம் முதற்காரணமெனவே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல்பொருளாய் நூல்திகப் பிரசங்கமாய் முடியு மன்றே' என்றார். இந்தக் கேள்விக்கு முற் பாகத்திலேயே சமாதானங் கூறியிருக்கின்றோம். நமது சமாதானத்தைப் பின்னர் விசாரிக்கப்படுமெனக் கூறியிருப்பதால் அதை யிப்போது கவனிக்க வில்லை போலும். அப்படியானால் இப்போது சமாதானங் கூறிப் பயனென்? இத்தையும் பாராமல் இருந்து விட்டுப் பின்னரும் இவ்வித ஆக்கேற்பஞ் செய்தால் யாது செய்யலாம்? இது விஷயமாக இவர் புத்தியில் நன்ற யுறைக்கு மாறு ஒன்று சொல்லுகின்றோம். காரியம் இல் பொருள், காரணம் உள் பொருள். குடம் இல் பொருள், மண் உள் பொருள். அரவு இல் பொருள், கயிறு உள் பொருள். காரண காரிய முற்று மிவ்வாறுதான் னிருக்கும். அரவு இல்பொருளாயின் கயிறும் இல்பொருளாகவேண்டவெதென்னோ! சோமசுந்தர நாயகரென்பார் எட்டுவருஷங்கட்கு முன்பே இவ்வித ஆக்கேற்பஞ்செய்து சமாதானம் பெற்றார். அது தத்துவவாதம் 50 வது பக்கத்திற் காண்க.

“நாம் பிரபஞ்சத்தை மலடி மைந்தன், முயற் கோடு முதலியவற்றை ஒத்த சுத்த சூனியங்கள் என்று சொல்வோம்” என்கிறார். மலடி மகன் முயற் கோடுபோல் சுத்த சூனியமாய்ச் சொல்லோம் என்றதால் கயிற்றரவு, கானனீர், இப்பி வெள்ளி, தானுபுருஷன், இந்திரசாலப்பொருள், சொப்பனவுலகு இவை சுத்த சூனியமாயில்லாமையானும், ஒருவாறு இருக்கின்றமையானும் இவற்றை அங்கீகரிப்பா ரென்று யிளங்குகின்றது. அவ்வன் மாயின் 1895ஆல் அக்டோபரின் 30உ இத்தசாதனத்தில் “கயிற்றரவுக்கோர் தோற்றமுயில்லை. அஃதோர் விபரீதக்காட்சி மாத்திரையேயாம்.....ஆகவே கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதல் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது ஏற்புடைத் தாட மாட்டாது” என்றுகூறி, சுத்த சூனிய மல்லாத கயிற்றரவு உவமானத்தை அங்கீகாரஞ் செய்வானேன்? இஃதனால் இவரது வாதம் முன் பின் முரணின்றிப் பரியாலோசனையோடு செய்யும் வாத மன் றென்பது, உண்மையாகின்றது. இவ் விஷயத்தில் மாத்திர மன்று, இவ்வொரு விஷயத்திலும் இவ்வாறே முரண்பட்டுத் தம்மையே தாம் மறுத்தக் கொள்ளுகின்றார். இனி உலகுக்கும் உலகின் காரணமான மாயைக்கு முவமானம் கயிற் றரவு முதலிபன ராத்திர மன்று, மலடி மகன், முயற் கோடு, ஆகாய தாமரைகளும் சுருகியாதிகள் கூறுகின்றனவென அறிந்து கொள்வாராக. அந்தப்பிரமாணங்களாவன:—

தேஜோபிந்துபநிஷத் 5 வது ஷுத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும் ஜகத்தில் பார்க்கப்படுகிறதாயும் பார்க்கிறதாயும் எதெதிருக்கிறதோ, அந்தச்சகலமும் முயற்கொம்புக் கொப்பானவை.

ஷடர் வது ஷுத்தியாயம்.

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தே னென்றால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம். முயற்கொம்பினால் ஆனை கொல்லப்பட்ட தானால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

யோகசிக்ஷோபநிஷத் 4 வது ஷுத்தியாயம்.

ஆகாயத்தில் நிலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட டையிற் புருஷனும் எப்படியும் பிராந்தியோ, அப்படிப்போலச் சிதாத்தாவிய

னிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுவின்றது. வேதாள மென்பதும், கந்தர்வ நகர மென்பதும், ஆகாயத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தி னிடத்தில் ஜகத்தி னிருப்பு.....மலடிமைந்தன், கானற் சலம், ஆகாயவிருகடும் இவையெப்படி யில்லையோ, அப்படியே ஜகத்தி னிருப்பு.

சிவரகசியம் ரிபுகீதை 5 ம் அத்தியாயம்.

பரவிய விண் வாயு அனல் நீர் மண்ணென்னும் பஞ்சமகா பூதமுமே சச விஷ்ணும். (2)

ஷை ஷை 31-ம் அத்தியாயம்.

மலடிமகன்வசனத்தாலியார்க்கும் பீதிமன்னிடுமேல் மாயைமுதல்சகத்தும் சத்தாம், சலனமிரும் பரியின்கோ டின்மையாமிச் சமர்தருமேல் சராசரமாஞ் சகத்துஞ் சத்தாம், அலைமனுடன்கோடதுவாயம்புகொண்டங் காரேனுமழிவுற் றுற்சகத்துஞ்சத்தாம், கலனமறவிசாரிக்கிற் சகத்தேயில்லைகளங்கமிலாப்பரப் பிரமமொன்றேயுண்மை. (ச)

தாயுமானவர் பாடல் உடல் போய்யுறவு.

அகிலமாயை, காண்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென் கோ, வான்முக முளரியென்கோ.

ஷை எசற்றவந்திலை.

நெஞ்சே நீ மருஉர் முயற்கோடோ வான்மலரோ. பேய்த்தேரோ.

“காரணத்தை நோக்கிக் காரியம் என்பது இல்பொருளாய் முடியுமாத விண், பிரமத்தை நோக்கப் பிரபஞ்சமென்பது இல்பொருளாய் முடியும் என் கின்றும் எளிதின்; ஆகா! இதுவேயோ, இல்பொருள் இலக்கணம்!! அற்றாயின் காரியங்கள் எல்லாம் இல்பொருள்களாம் என்பதேயோ தர்க்க துற்றுணிப்பு? காரியப் பொருள் என்ற துணையானே அதனோடு அதன் காரணப் பொருளது உடனிகழ்ச்சியும் பெறப்படுவிலிமாம். காரணப்பொருளினது உடனிகழ்ச்சி கேட்கப்படாததொன்று காரியமாவது யாண்டிலிலை. அந்தக் காரணம் (அதாவது முதற் காரணம்) உண்மைப் பொருளா மென்றால், அது உடனிகழப் பெறும் காரியம் இல்பொருளாதல் எங்கேனோசித்திக்கும்?”

என்றார்.

இதற்குச் சமாதானம் பல கண்டன துல்களில் வந்திருந்தாலும் இப் போது தத்தவவாதத்தில் “உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது,” “சத்தி,” “காரணமே காரியம்,” “காரிய காரணந் திணை மன்றென்பது” என்னும் விஷயங்களைச் சற்றுத் தயையுரிந்து வாசித்துப்பார்ப்பாரானால், இவரது விப ரீத ஆக்கேதங்களுக்குச் சமாதான முண்டாய்விடும். இவர்க்குப் பொருள் கோட் டை கட்டத் தெரியாது. சொற்கோட்டை கட்டுவதில் இவர் வெகு சமர்த் தர். காரியகாரணம் உண்மையன்றென ‘இந்த’ என்பவர் 1886-ல் டிசம்பர் 30-வையே தத்துவ வாதத்திலேயே எழுதியிருக்கவும், அப் புத்தகத்தை இவரு க்கு அனுப்பியு யிருக்கவும் இப்போது 1895-ல் சூலை 24-வயில் காரணம் உண்மை யென்று சொல்வது நன்றாமோ? காரியம் உண்மை யன்றென மறுப்பதற்குக் காரணம் உண்மை யென ஒரு அவசரத்திற் சொன்னாலும் அதுவே உண்மையெனச் சொல்லவில்லையே. இதனால் பிரமம் இல்பொருளைச் சொன்னமையன்று. பிரமத்தைக் காரணமென்றுசொல்ல

ப்படா தென்றமையே யாம். பின்னைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்ல வேண்டுமென வறிக. ஒரு அவசரத்தில் காரியம் பெரய், காரணம் உண்மையென்று சொன்னதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டனரே யன்றி, 'காரியகாரணம் இரண்டும் திண்ணமன்றென்பது' என்னும் விஷயத்தை பத்திரமாய் முடி போட்டுக் கொள்ள வில்லை. இவர் தெரியாமை காரணமாகவும், தரபிமானங் காரணமாகவும் தமக்கான வொன்றைப் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டாலும் தெரிவு காரணமாகவும் நியாயமான அபிமானங் காரணமாகவும் காரிய காரணம் இரண்டுந் திண்ண மன்றென்பதையே முடிபோட்டுக்கொள்வார்கள் அத்வைதிக ளென்க. காரியம் பொய் யென்றதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டது எங்ஙன மிருக்கின்ற தெனின், சுத்த நாட்டுப் புறத்தானொருவன், தன் மைத்துனன் வீட்டிற்குப் போனபோது விளக்கைச் சூரியன் குஞ்சென நினைத்து, அதை வீட்டிற்குக் கொண்டுபோகக் கருதினதையொக்கு மென்க. எது காரணமோ அது உண்மையென்றும், எது காரியமோ, அது பொய்யென்றும் சொன்னதைப் பத்திரமாய் முடிபோட்டுக்கொண்ட இந்தத்தருக்கவாதி: எதுகாரணமோ அது மற்றொன்றிலுக்குக் காரியமா மென்றும் காரியமானபோது அதுவும் பொய்யென்றும் பிரமம் காரிய காரண ரகிதப் பொரு ளென்றும் திருட்டாந்த தாட்டாந்தத்தோடு முன் பாகத்தில் இவர்க்கே தெளிவாய் விளக்கியிருப்பதை இவ ரேன் கவனிக்கப்படாது?

“இனிக் காரியமாவது யாது? முதற் காரணமும் அதன்கட்படும் தொழிலாற்றலுமாம். முதற் காரணமே சில தொழி லாற்றல் பெறு மளவில் காரிய மெனப்படும். அதாவது முதற் காரணமே காரியமாம் என்றபடி.” என்கிறார். இதனால் காரிய மென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் தொழி லென்றே ஏற்பட்டு விட்டது. மண்ணு யிருக்குங்கால் குட மில்லை. மண்ணின்கண் வளைதலாகித் தொழி லாற்றல் பெறுங்கால் குட மென்று சொல்லப் படுகின்றது. வளைதலாகி தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று. குட மென்பது பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப் படுகின்றது. பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் குடத்துக்குப் பொருளைக் காணும். மண்ணின்கண் வளைதலாகித் தொழிலுண்டாதற்கு முன் உருட்சியான தொழி லிருந்தது. அந்தத் தொழிலுக்குக் குடம் போல வேறே பொரு பெயருங் காணும். அப்போது மண்ணென்றே சொல்லப் படுகின்றது. உருட்சி யான தொழிலுக்கு மண்ணே பொருளாய் இருக்கிற போது வளைதலாகித் தொழிலுக்கு மாத்திரம் மண்ணே பொருளென்று ஏன் சொல்லப் படாது? மண்ணின்கண் இரு விதத் தொழிலுண்டு. ஒன்று உருட்சி, ஒன்று வளைதலாகி இரண்டு தொழிலிலும் உள்ளது மண்ணென்றே. மண்ணின்கண் வேறு பொரு ளில்லை. இல்லாத போது குட மென்பதும் இல்லை யாம். இல்லாத குடத்தை யுள்ள சென்ச் சொல்வது பிராந்தி. உலக வழக்கில் பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் குடத்தில் உள்ளது மன்னும் அதன் தொழிலுமாம். இதனால் குட மென்று சொல்லப்படும் மெருட் பெயருக்கு யதார்த்தத்தில் பொருளில்லை யென் றேற்பட்டது. ஏற்பட்டதனால் குடமென்பது சொல் மாத்திரமும் தோற்றல் மாத்திரமுமே யன்றி உண்மையி லதற்குப் பொரு ளின்றென்க. இனி வளைதலாகித் தொழி லாற்றலேனும் உளதோ வெனின் அஃதும் முயற்கோடே யாம். யாங்ஙன மெனின் உய்த்து நோக்குழி ஒரு மண்ணேனும் வளைதலாகித் தொழிலைப் பெற்றிலது. பெறாதபோது வளைதலாகித் தொழி லாற்றல் பெற்ற தென்பதும் பிராந்தியே யாம். இப்போது மண் காரணமேனும் அம்மண்ணின் வரலாற்றை விசாரிக்குமிடத்த அஃதும் அணுக்களுக்குக் காரியமாய்; அணுக்களும், அணுக் கூட்டமான தொழி லாற்றலு மன்றிப் பொருளில்லாததாய்ப் போகின்றது. அந்த

அணுக்களை விசாரிக்குமிடத்து அவையும் பரமானுக்களைத் தவிர இல்லாதன வாய்ப் போகின்றன. இனி இதை பொட்டி இவரது உவமேயத்தை விசாரிப் போம். விசாரிக்கின் மாயையின் தொழிலாற்றலே யுலகமெனப்படும். மாயை யாயிருக்கும் அவசரத்து உலகில்லை. பாயையி னிடத்துத் தொழிலாற்றலுண் டாங்கால் உலகெனச் சொல்லப் படுகின்றது. அவ்வளவே யன்றி உலகென் னும் சொல்லுக்குப் பொருள் இல்லவே யில்லை; பின்னை முயற் கோடு தான். தொழிலாற்றலெல்லாம் அவ்வியாபகப் பொருளுக்கே யன்றி எங்கும் நிறை ந்த வியாபகப் பொருளுக் கன்று. மாயையை வியாபக மென்று இவர் பக்கத் தார் சொல்லுகின்றார். ஆகவே, அதன்கண் தொழிலாற்ற லுண்டாவதுங் கூடாது. நிற்சு; எது காரணமோ அது காரியப்படும். குடத் தக்குமண் காரண மாய், அம்மண அணுக்களுக்குக் காரியமாவது போலவும், அவ்வணு பரமானு க்களுக்குக் காரியமாவது போலவுமாம். இதன்படியே இவ்வுலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அம்மாயை எதை நோக்கக் காரியப்படும்? அது எதை நோக்க க்காரியப் படும்? அது எதை நோக்கக் காரியப் படும்? இவ்வாறு செல்லச் செல்ல முடிவின்மையென்னும் அநவத்தா தோடெய்துமே. இது வரையில் பேசி வந்த நியாயத்தால் காரியமான குடமும் அதன் காரணமான மண்ணும் அதன் காரணமான அணுவும் பொய்யாய் இதன்படியே இவ்வுலகமும் இவ் வுலக காரணமான மாயையும் பொய்யாய் இன்னும் அதன்பேரில் அநவத்தா தோடத்திற் கிடனாகு மென் றறிக. இவ்விஷயம் இவ்வாதத்தின் முற்பாகத் தொடக்கத்திலும் தத்துவ வாதத்திலும் விரிவாய்ப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது. இவரும் 'முசற்காரணமே காரியமாம்' என்கிறார். இதனால் தத்துவவாதத்திற் கூறியபடி காரணமே காரியமாகின்றது. அதாவது காரணத்தின் தொழிலாற் றலே காரியமாகின்றது. இன்னும் உய்த்துணரு மிடத்து வளைதலாதித் தொழி லாற்றலுங் கற்பித்தமென முன்னரே கூறினும். ஆகவே, காரியமென்பது உண் மையன்று, பொய்யே யாபென்பது திண்ண மென்க. 'சுற்றிச் சுற்றிச் சுங்கச் சாவடிக்கேவந்தான்' என்பதுபோல இவர்காரியத்துக்குப் பொருளுண்டென்று சொல்வார் போல வெழுந்த முடிவில் காரியம் பொய் யென்னும் எமது சித் தாந்தத்திற்கே வந்துசேர்ந்தார். இதன்பேரில் "அக்காரணத்துக்கும் காரியத் துக்கும் செயற்கை மாத்திரையான் யெய்துவ தொரு சுவல்ப பேதமாத்திரையே யன்றி, இயற்கை யளவில் அவற்றுக்கு யாதானு மோர் பேதமின்றி அவ் விரண்டும் ஒரு பொருளே யாம்" என்றார். சுவல்ப பேத மென்பதற்குக் காரணம் தொழிலாற்றலே யாம் அந்தத் தொழிலாற்றலும் அதாவது வளைதலாதி களும் யதார்த்த மன்றெனச் சற்றுய்த்து கோக்குவாராயின் அந்தச் சுவல்ப பேதமென்னும் மயக்கமும் இவரை விட்டொழியும். அதிலும் வேதபுராணாதி களின் சம்மதப் படிக்கயிற்றாவாதிகளைப்போலக் காரியம் விவர்த்த மெனக் கொண்டால் சுவல்ப பேதம் உண் டென்னும் மயக்க விருள் சூரியன் முன் இருள் போலாம். 'அவ்விரண்டும்ஒரு பொருளே யாம்' என்றார். இஃதுண்மை யே. அதாவது குடத்துக்கு எது பொருளோ, அதுவே மண்ணுக்கும் பொரு ளா மென்க. குடமென்பது வெறுஞ்சொல்லும் அதற்குப் பொருள் மண்ணுமா மென வறிக. "இங்ஙனம் அபேத மாயவற்றை ஒன்றிவிருந்து ஒன்றை நீக்கு மா நெய்வனமோ" என்றார். இரண்டாம் பொருளில்லாமல் ஒரே பொருளாய் முடிகிறபோது அதை யிரண்டிபடுத்தி அதில் ஒன்றை நீக்குவ தெங்ஙனம்? நீக்குவதென்பது வஸ்திரத்தி லிருந்து அழுக்கை நீக்குவதுபோ லன்று. காரணத்தில் காரிய மில்லையென்று சுருதி யுத்தி அனுபவங்களினால் தெளிந்தலே யாம். "இங்ஙனம் நீக்குதல் கூடாதபோது 'காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் என்ப தொன்றில்லை' எனக் காணுமாறு எவ்வாறோ?" என்றார். நீக்குதல் கூடுமென

மேலே காட்டி விட்டோம். காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் இல்லையெனக் காணு மாற்றையும் விளக்கிக் காட்டிவிட்டோம். “காரியம் எனவே காரணத் தையுள்ளிட்ட உண்மைப் பொருள் என்பது போதரும்” என்றார். காரியம் பொரு ளல்ல வென இவரே யொத்துக் கொண்டு தொழி லாற்ற லென்றார். அகோடு காரணமும் காரியமும் ஒரே பொரு ளென்றார். அந்தத் தொழிலாற்ற லும் உய்த்து நோக்குழி அபாவமாமென மேலே கூறினும். அங்ஙனமாக எங்ஙனம் பொருளாகும்? அதிலும் உண்மைப் பொருளாவது எங்ஙனமோ? மண்ணின்கண் உண்மையாகப் பொருளும், தொழிலு மில்லை. இவர் வாயினிடத் தோ தொழிலு முண்டு, பொருளு முண்டு; அதிலு முண்மைப் பொரு ளுண்டு. “இந்த வுண்மைப் பொருளி லுண்மைப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் எஞ்சுவது சூனியந்தான்” என்றார். காரண காரியங்களில் காரண முண்மைப் பொருள், காரியம் தோற்றப் பொருள். தோற்றப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் தோற்றப் பொருள் அநிர்வசனீயமேயாம். காரிய முண்மை யெனத் தாபித்த பிறகன்றா அது உண்மைப் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டும்? இவர் வாயா லுண்மைப் பொரு ளெனச் சொல்லிவிட்டால் அது உண்மைப் பொருளாய் விடுமா? இவர் வாயி லிருக்கு முண்மைப் பொருளை தோற்ற மாகிய காரியத்தி லேற்றப் போனால் அது ஏற்குமா? ஏற்காது! ஏற்காது! “அந்தச் சூனியங் காரிய மாமோ?” என்றார். பிராந்தியை விட்டு விட்டால் காரியம் பொய்யே யாமென்க. காரியம் பொய் பென்பதற்குப் பிரமாணம் வருமாறு:—

சாந்நோக்கிய உபநிடதம் 6-1.

ஒசௌமியா, ஒரே மண் கட்டியினாலே (குட முதலானவை) எல்லாம் மண் மாத்திரமே யென்றும், (குடமுதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், மண் மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும், ஒசௌமியா, ஒரே லோகக் கட்டியினாலே எல்லாம் லோக மாத்திரமே யென்றும், விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், லோக மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும்.

யோகசிகோபநிஷத் 4-ம் அந்.

மண்ணி னிடத்தில் குடமென்கிற பிராந்தியும் கிளிஞ்சலில் வெள்ளி யென்கிற இருப்பும் எப்படியோ, அப்படியே பிரமத்தில் ஜீவத்துவம். ஜலமே யலை யென்றும் பொங்குத லென்றும் எப்படி விளங்குகின்றதோ, மண்ணு னது குட மென்கிற பெயரினால் எப்படி விளங்கு கின்றதோ, தூல்கள் துணி யென்கிற பெயரினால் எப்படி விளங்கு கின்றதோ, அப்படியே சுகத்தென்கிற பெயரினால் சித்தே விளங்குகின்றது. சகலமும் பிரம மாத்திரமே. மலடி மைந்தன், கானல் சலம், ஆகாச விருகூழ் இவை யெப்படி யில்லையோ, அப் படியே ஜகத்தி னிருப்பு மில்லை. குடத்தைப் பகுத் ததிகையில் பிரயத்தன மன்றித் தானாகவே மண்ணுப் விளங்குவது போலப் பிரபஞ்சத்தை ஆராய்ந்து பார்க்கின் பிரகாசமான பிரமமே விளங்குகின்றது.

பஞ்சப்பிரமோப நிஷத்.

ஒ கௌதமா, ஒரே மண் கட்டியினு லுண்டான மண் பாத்திரம் முத லானவைகள் மண்ணைக் காட்டிலும் அன்னிய மல்ல வென்று எப்படி யறியப் படுகிறதோ, ஒரே தங்கத்திலிருந் துண்டான ஆபரணங்களெல்லாம் தங்கமய மென்று எப்படி யறியப்படுகிறதோ, இரும்பி லிருந்துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவை இரும்பைத் தவிர வேறல்ல வென்று எப்படி அறியப் படுகிற தோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்ல

வா? அந்தக் (காரண) ரூபமாய் எப்போதும் இருப்பது தான் சத்தியம். அதற்குப் பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகின்றது.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிடதம்.

காரணமதலைன்றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்றக்
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யேர்தரவுரணமெவெறென்றியம்பிடலியல்பின் றுமால். (கக)

இது கூறிய பின் இல் பொருளுக்கு ஓர் அம்புத இலக்கணங் கூறுகின்றார். அது “அது பொருளுக்கு யாதொரு காரண மிருத்தல் கூடாது. காரண முண்டேல் அது இல் பொரு ளாக மாட்டாது. ஒரு பொருளுக்குக் காரண நிபந்தனை காட்டப் பட்டு விட்ட தாயின் அப்பால் அப் பொருளை இல் பொரு ளெனக் காட்டுதல் கூடாது.” என்பது. இவ்விதமான சட்டம் ஒன்று நவீனமாய் அரசாங்கத்தா ரிடத்துச் சொல்லிச் சிருட்டிக்க வேண்டும். இல்லாவிடில் செல்லாது. பஞ்சை யன்றி நூலும், நூலை யன்றி ஆடையும், இன் மென்பது காட்சிப் பிரமாணம். அங்ஙன மிருத்தும் ஆடைக்கு நூலும், நூலுக்குப் பஞ்சம். காரணங்களா யிருத்தலேக் காண்பா ராக. அதோடு அரசுக்குப் பஞ்சம். காரணங்களா யிருத்தலேக் காண்பா ராக. இவர்வுக்குக் கயிறு விவர்த்த காரணமா யிருத்தலையுங் கண்டு தெளிவாராக. இவர் சொப்பன வுலகு இல் பொருளெனக் கூறியதாய் முற்பாகத்திலேயே காட்டி யிருக்கின்றோம். அச் சொப்பன வுலகு மனோ நிகழ்ச்சி யென இவர் கூறிய தாயுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙனமாயின் இல் பொருளான சொப்பன வுலகுக்கு மனங் காரணமா யிருத்தலை யிவ ரங்கீகரித்தவா மென்றை? இதனால் இல் பொருளுக்குக் காரண மொன்றிருத்தலை யிவ ரநிந்திவாராக.

(1895-ஹி செப்டம்பரியு-4௨ இந்துசாதனம்.)

“கயிற்றின்கண் அரவு ஓர் பொரு ளல்ல. அஃ தோர் விபரீதக் காட்சி யாம். காட்சிக்குக் காரணம் நமது கண்ணே யாம். ஆண்டுற்ற விபரீதத்துக் குக் காரணம் நமது மனமேயாம். ஆகவே அவ்விபரீதக் காட்சிக்குக் காரணம் நமது கட்புலமனப்புலங்களன்றிக் கயிற்றும். இஃதுண்மையாயினும் எமது காட்சிக்கு அப்பொருட் டோற்றத்தைத் தந்தது கயிற்றன்றே என்பிரேல், யாதொருபொருள் யாதொன்றனை உண்மையளவிற் பிறப்பிக்குமாயினே அது அதற்குக் காரணம் எனப் படும். இங்ஙன மின்றி எமது மருட்சி காரணமாக நாம் ஒன்றைப் பிரி தொன்றாகத் திரித் துணர்வ துண்டென்றால், அத்திரி புணர்ச்சிக்குக் காரணம் எமது அறிவே யன்றி அப்பொரு ளல்ல வென்க.”

என்றார்.

இதனால் அரவுக்கு முதற்காரணம் கயிற்று, அறிவென்றாயிற்று. இவர் அத்தைத் தித்தாந்தத்தை மறுக்க வருகின்றார். ஆனால் இந்த வழி சென்றால் இந்த வழியிற் கொண்டுபோய் விடுமென்ப திவர்க்குத் தெரியாது. அதனால் வழி யல்லா வழியிற்சென்று முழுவில் அத்தைத் தித்தாந்தத்திற்கே வந்து நிற்கின்றார். பிரமத்தின் திரிவு உலகு என்னும் உவமேயத்திற்குக் கயிற்றின் திரிவு அரவெனச் சொன்னால், அதை மறுக்க எழுந்த அறிவின் திரிவு அரவு என்று சொல்லுகின்றார். ஒன்றிலொன்று தோற்றம் என்பதற்குக் கயிற்றரவு திருட் டாந்தமும், தித்திவிருந்து தோற்றமென்பதற்கு அறிவிலிருந்து அரவு தோற் றத் திருட்டாந்தமும் ஆகிய இரண்டும் அத்தைதிகளுக் குடம்பாடே. இரண் டும் இரண் டவசரங்கட்கு உவமானங்களாம். அறிவின் திரிவு அரவென்று

மாத்திரஞ்செர்வது கூடாது. கயிற்றின் நிரிவும் அரவென்று சொல்லவேண்டும். அப்படிச் சொல்லா விடில் யாது தோஷ மென்னின் விளக்குவாம். அறிவின் நிரிவே அரவென்று சொல்லுங்கால் மஞ்சள் காமாலை கொண்டவனுக்கு எல்லாப் பொருள்களும் மஞ்சளாய்த்தோற்றுவதுபோல அறிவின் நிரிவுள்ளவனுக்கு எப் பொருளும் அரவாகத் தோற்ற வேண்டும். ஏதேனும் வியாதி அதிகப்பட்டு ஜன்னிகண்டபோது அவனுக்கு சாக்கிரவுலகப் பொருளல்லாத ஏதேதோ வேறு உலகப் பொருள்கள் தோற்றுகின்றன. ஷூ மஞ்சள் தோற்றத்துக்கும் ஷூ வேறு உலகப் பொரு டோற்றத்திற்கும் இடையில் நிமித்தமாக வேறொரு பொருளும் வேண்டாம். அறிவின் நிரிவு அரவென்னும் போது இடையில் கயிறு நிமித்தமா யிருக்கின்றது. கயிற்றின் அரவையறிய முடியாது. கயி லில்லாவிட்டாலும் வேறு எந்தப் பொருளையேனும் நிமித்தமாகக் கொண்டு அரவையறிய முடியாது. முடியு மென்னின் கடம், படம், கட்டை, கிளிஞ்சல், யானை, குதிரை, காகம் முதலியவைகளை நிமித்தமாகக் கொண்டு அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் கயிற்றின்கண்ணேயே அரவையறிய வேண்டும். இதனால் கயிற்றி னிடத்திலேயே அரவு தோற்றாதற் கியைந்த சத்தி யுள் தென வொப்ப வேண்டுமென்றுகின்றது. ஒவ்வொரு பொருளின் கண்ணும் ஒவ்வொரு சத்தி நியதமாயுள்ளது. அந்தச் சத்தியின் நிரிபே காரியம். மண்ணின்கண் கடசத்தியும், தூலின்கண் வஸ்திர சத்தியும் இவ்வாறே பிறவு மிருத்தல்போலாம். அவ்வித நியத சத்தி யிராவிடில், காரியப்பொருள் வேண்டுமொர் அந்தக் காரியப் பொருள் சத்தி ரூபமாய் அடங்கியிருக்கும் காரணப் பொருளையே தேடார். குடம் வளைநோர் மேற்படி சத்தியுள்ள மண்ணையும், ஆடை நெய்வோர் ஷூ சத்தியுள்ள தூலையும் தேடுவது கண்கூடு. ஆகாயம் கூடாரம்போற் றோன்றுகின்றது. உண்மையில் கூடாரம் இல்லை. அவ்வாறு தோற்றும் சத்தி ஆகாயத்தின்கண் இரா விடில் கூடாரத் தோற்ற முண்டாமா? “தோற்றுஞ் சத்தி அதனிடத்திலில்லை, நமது திரிபுதா” எனென யாரேனுஞ்சொல்வார்களா? அங்ஙனமே அரவுத் தோற்றம் கயிற்றின்கணிருக்கின்ற தென வறிக. இவர் கயிறு அரவாய்த் தோற்ற வில்லை, அறிவே யரவாய்த் தோற்றுகின்ற தென்று சொல்வது எங்ஙனமிருக்கின்ற தென்னின் வயிற்று நோயைவிட்டுத் தலேநோயை வாங்கிக்கொளவதுபோ லிருக்கின்றது. அறிவி லிருந்த அரவு தோற்று மென்றும், கயிற்றி லிருந்த தோற்ற தென்றும் சொல்வதையே வைத்துக்கொள்வோம். இது அத்வைதிகளுக்குப் பின்னும் சாதகமாம். எங்ஙன மென்னின் அறிவு ஸ்தானத்தில் பிரமமும், திரிவு ஸ்தானத்தில் மாயையும், அரவு ஸ்தானத்தில் உலகையும் வைத்து உலகு பொய் மென்றால் சரிப்பட்டுப்போம். ‘ஓர் நண்பர்’ என்பவர் அறிவே யுலகம் (கிருக்கேகிருசியம்) என்னும் விஷயத்தில் இது விஷயமாகக் கூறியிருக்கின்றார். அது ‘தத்துவவாத’த்தில் இருக்கின்றது.

“இன்னமும் காரணப் பொருளி லிருந்து காரியப்பொருள் தோற்றிற்று என்னு மிடத்து, காரணப்பொருள் இருந்தவாறிருப்ப அதன் சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற்கொண்டு, அதனின் வேறாய்க் காரியப்பொருள் தோன்றிற் றென்பதே பொருளாம். இங்ஙனமே பிரம சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற்கொண்டு பிரமத்தின் வேறாய்ப் பிரபஞ்சம் தோன்றிற் றென்பேமா? என்றால் பிரமத்தின் பரிபூரணத் துவத்துக்காக மாற்படித்துநிற்கும் நமது மாயாவாத நண்பரது கதி யாதாமோ? இங்ஙனம் வேறாய்த் தோன்றிற்றில்லை என்றால் பிரமமே பரிணமித்து வளர்ந்ததென்றால் அந்தப்பிரமத்தின்பால் விகாரத்துவமுதலிய தோஷங்களைச் சுமத்தி, இறுதியிலே பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சத் தோன்றிற்று என்னும் மதத்தை அடியோடு பாற்றிவிடும் என்க” என்றார்.

பிரமத்திலிருந்து உலகு தோன்றுவது ஒருவாழ்க்காயிலிருந்து பல துண்டுகளாய் அறுப்பது போன்றமன்று, வித்து விருகூழாவதுபோன்று மன்று, பின்னர் எங்ஙனமென்னின் கயிற்றிலிருந்து அரவுண்டாதல் போன்றென்க. அத்வைதிகள் பிரமத்திலிருந்து உலகுண்டாவது கயிற்றரவுபோன்று விவர்த்த உவமானமாய்ச் சொன்னால் இவர் விருத்தி பரிணாமமாகச் சொல்லுகின்றார். கயிறு அரவாகிறதானால் கயிற்றினுள் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானே அரவாதல் வேண்டும். பால் கெட்டுத் தயிராவதுபோல அரவு கெட்டுக் கயிருகின்றதா? அறிவு அரவாகின்ற தாய்ச் சொன்னாரே. அந்தப் பசுத்திலும் அறிவின் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானே அரவாகின்றதா?

(1895ஸ்) அக்டோபர் 30உ இந்துசாதனம்.)

“பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்பதோர் அனுமான வாக்கியம். அனுமான வாக்கியங்களில் பிரதிஞ்ஞா, ஏது, உதாரணம் ஆகிய மூன்று அவயவங்களும் விரிந்து நின்றல் வேண்டும். இவ்வாக்கியத்தை விரிக்கு மிடத்து பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்னும் உதாரணமும் விரியும். இந்த இரண்டு அவயவங்களையும் சம்பந்தப் படுத்துவது ஏது அன்றோ? அந்த ஏதுதான் இங்கே யாதோ? இரண்டு பொருட் கண்ணும் வியாபித்துள்ள ஓர் சாமானிய தருமம் அன்றோ அங்ஙன மாயதோர் ஏதுவாதல் வேண்டும்? அங்ஙன மோர் ஏதுவைக் காட்டாது அதுபோல இதுவும் இல் பொருளாம் என்றால், இது நியாய நெறிக்கு அடுக்குமேயோ?”

என்றார்.

‘பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்ப தோர் அனுமான வாக்கியம்’ என்பதனால் ‘உள் பொருளாம்’ என்பது பிரத்தியக்ஷ மாகின்றது. இவர் உலகம் பிரத்தியக்ஷ மென முன்னர்க் கூறி விட்டு, பின்னர் அனுமான விஷயத்தைப் பேசுதல் நன்றும். உலகம் பிரத்தியக்ஷ மாயின் யாருக்குப் பிரத்தியக்ஷம்? பிரத்தியக்ஷமாவது இந்திரியத்துக்கும் இந்திரியத்தினு லறியப்பட்ட பொருளுக்கும் சம்பந்தம். இது உவமானம். உவமேயத்தில் எதற்கும் எதற்கும் சம்பந்தம்? உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருள் ஸ்தானத்தில் உலகை வைக்கலாம். இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை வைக்கின்றது? இந்திரியம் கண் முதலியன. அவை தேகத்திற்கு அபேதம், அதாவது தேகத்தின் ஓர் கூறு. தேகமோ உலகப் பொருளாயிற்று. உவமானத்தில் அறியப்பட்ட பொருளை அறியும் இந்திரியம்: உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருளான வலகாய்விட்டது. ஆன போது உவமேயத்தில் இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை அமைக்கின்றார்? எதையேனும் அமைத்து உலகு பிரத்தியக்ஷமெனக் காட்ட முடியாதெனச் சபாபகிரகவலரை மறுத்தேழுதிய ‘வேதாந்தசங்கைவாரண’த்தில் ‘அத்வைத சித்தாந்தி’ தெரிவித் திருக்கின்றார். அது அப்புத்தகத்தில் 23-வது பக்கமுதல் 36-வது பக்கம் வரையில் காணலாம். ஷை வாதப்படிப் பிரத்தியட்சத்திலேயே உலகில்லாமற்போகிறபோது அனுமானத்தில் இல்லையென்று கூறுவது பிசையாம். ஆயினும் அனுமானத்தாலும் சொல்லுகின்றோம்.

(1) பிரமத்திற்கு அந்நியமானவை மித்தை; திருசியமாயிருத்தலால், கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலியவற்றைப்போல, இது “மதுகுதனசரஸ்வதி” சுவாமிகளா வியற்றப்பட்ட “சித்தாந்த பிந்து” என்னும் நூலிலும், “பிரமாநந்த சரஸ்வதி” ளா வியற்றப்பட்ட அதன் வியாக்கியானத்திலும் ஆகேஷ பமா தானத்தோடு சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.

(2) பிரபஞ்சம் மித்தை; திருசியமாயிருந்தலால், சொப்பன முதலிய வற்றைப்போல. எங்கே மித்தியாத்துவ மில்லையோ, அங்கே திருசியத்துவமு மில்லை. ஆன்மாவிற்போல வென்பது வெதிரேக வியாப்தி. இவ்வாறு “பால போத” த்திலும் “மூலசந்திரஞானி” அவர்களால் இயற்றப்பட்ட “பதார்த்த மஞ்ஞஷா” என்னும் நூலிலும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.

(3) வியாவகாரிக, பிராதிபாசிக மாகிய சகல துவைதமும் பாரமார்த்திக சத்திய மன்று; அநான்மாவா யிருத்தலால், யாது பாரமார்த்திக அசத் தன் றோ, அது அநாத் தமாவு மன்று; சேதனமாகிய ஆன்மாவைப்போல. இங்கே சர்வ துவைதமும் பக்டம். இதுவும் “பதார்த்த மஞ்ஞஷா”வி லுள்ளது.

(4) வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் மித்தை; ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப் படுந் தன்மையால். எங் கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யிருக்கின்றதோ, அங்கெங்கே மித்தியாத்துவ முண்டு; சுத்திவெள்ளி முதலிய வற்றைப்போல. ஈண்டு வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் பக்டம், மித்தியாத்துவம் சாத்தியம், ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யேது, சுத்தி வெள்ளி முதலிய திருட்டார்தம். வியாவகாரிகப் பிரபஞ்ச மித்தை யென்பது பிரதி ஞுஞா வாக்கியம், எங்கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யிருக் கின்றதோ, அங்கெங்கே மித்தியாத்துவ மிருக்கின்றது; சுத்தி வெள்ளி முதலிய வற்றைப் போல வென்பது உதாரண வாக்கியம். இங்கே பிரபஞ்சத்திற்கு ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மையை யொப்பி மித்தியாத்துவத்தை யொப்பாவிடின் சுத்தின் ஞானத்தால் பிரபஞ்சத்திற்கு நிவிர்த்தி பொருந் தாது. ஆகவே, ஞானத்தால் சகல பிரபஞ்சத்திற்கும் நிவிர்த்தியைப் பிரதி பாதிக்கும் சுருதி யாதிகட்கு விரோத முண்டாகும். இது “விருத்திப் பிர பாகர” கிரந்தத்திற் கூறப்பட்டிருக்கின்றது..

(5) பிரமத்திற்குப் பின்னமான யாவும் மித்தை; பிரமத்திற்குப் பின்ன மா யிருத்தலால், சுத்தி வெள்ளியைப் போல. இது “வேதாந்த பரிபாஷை” யென்னும் நூலில் எழுதப்பட்டிருக்கின்றது.

“இரண்டும்அழிதல் மாலையவாக் கிடத்தலேஅந்த ஏது என்பிரேல்,அழி வறு வன வெல்லாம் இல் பொருள்க ளெனப் படுமேயோ? அழிவுறுத லாவது முதற்காரணத் தொடுங்குதல். யாதொருபொருள் தான் தோற்றுதற்கேதுவா யுள்ள முதற் காரணத் தொடுங்கு மாற்றல், அது இல் பொருள் எனப் படு மாறு எங்ஙனம்? இனிக் கயிற் றாவு அழி வெய்தும் என்பதும் பொருத்த முடைத் தாகாது. அழி வறுவன வெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றாவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃ தோர் விபரீதக் காட்சி மாத்திரையே யாம். விபரீதக்காட்சி யெல்லாம் காண்பானது காட்சிக்க ணுளதாகிய தோர் விபரீத மருட்சியே யன்றி, உண்மை யளவிலே அங்ஙனமானதோர் காட்சிப் பொரு ளில்லை. இங்ஙன மில்லாத தொன்று அழிவெய்து மென்றல் சிறிதும் பொருந்தாது. ஆகவே கயிற்றாவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதல் மாலைய வாதலாகிய பொதுத் தருமம் உண்டென்பது ஏற்புடைத் தாகமாட்டாது.”

என்கிறார்.

பொரு ளொன் றிருந்து முதற் காரணத் தொடுங்குவ தின்று, உள்ளது போற்றோன்றும்பொரு ளில்லாமற் போதலே ஒடுங்குத லென்பதாம். உண் மையாய் ஒரு பொரு ளிருந்து ஒடுங்குத லென்ப தன்று. உண்மையாய் ஒரு

பொரு ளிருந்து ஒடுங்குமாயின் அது ஒடுங்குதற்கு முன் பொருளாய்க் காணப்படும். மெழுக்கில் பொற் பொடி ஒடுங்குமாயின், அது ஒடுங்காததற்குமுன் பொருளாய்க் காணப்படுகின்றது; அன்றி யொடுங்கிய பின்னரும் மெழுக்கில் தனியே பொருளாய்க் காணப்படுகின்றது. அவ்வாறு மண்ணுக்கு வெளியே ஒரு பொருளாய்க் குடங் காணப்படவில்லை; குடமுடைந்த பிறகும் மண்ணினுள் காணப் பட வில்லை. மண்ணின்கண் குடம் ஓர் பொரு ளென இவரும் ஒப்பவில்லை. அஃதோர் தொழிலென்றே இவரும் ஒப்பி யெழுதியிருக்கின்ற ரென முன்னரே காட்டி யிருக்கின்றோம். வளைத லாகித் தொழிலும் போலியே யன்றி யதார்த்த மல்ல வெனக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியத்தின் போதே குட மில் பொருளென்று பன்முறையுங் கூறியிருக்க, 'முதற்காரணத்தொடுங்கு மாற்றால், அது இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?' எனக் கூறுவது என்னே! 'அழிவுறு வனவெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃதோர் விபரீதக் காட்சி மத்திரையே யாம்' என்றார். இவர் கூறும் அழிந்த பொருள்கள் பிறகு இல்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். இல்லாதபோது அசத்தாகும். அழிந்த போது அசத்தாகுமென்றால் அழியாதபோது சத்தாகும். இதனால் ஒரு காலத்தில் சத்தாயுள்ள பொருள் மற்றொரு காலத்தில் அசத் தாகின்றசென்றா கின்றது. சத்த அசத்தாகிற தானால் அசத்தும் சத் தாகுமே. இந்த நியாயத்தின் படிப் பிரமம் ஒரு காலத்திலில்லாமற் போய் அசத்தாய், மலடி மகன் ஒரு காலத்தி லுண்டாய்ச் சத்தாவானே. சத்து அசத்தாகுமானால் அதற்குச் சத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்கவேண்டும்? அசத்துச் சத்தானால் அதற்கு அசத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்கவேண்டும்? எது ஒரு காலத்துச் சத்தும் மற்றொரு காலத்து அசத்துமோ, அது உண்மையில் சத்தா? அசத்தா? எது ஒரு காலத்து அசத்தும் மற்றொரு காலத்துச் சத்துமோ அது உண்மையில் அசத்தா? சத்தா? இவர் காரியத்தை 'இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?' என்றார். இவரே காரியத்தைத் தொழிலென்று சொல்லி யிருக்கின்றார். தொழில் பொருளாமா? பொருளாகாதபோது பொரு ளென்பது அபாவந்தானே. அபாவ மாகும்போது இல் பொரு ளாகாதா? இவரே இல் பொருளாமாறு சொல்லிவிட்டுப் பின் 'இல் பொருள் எனப்படுமாறு எங்ஙனம்?' எனக் கேட்ப தென்ன விந்தை? 'கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை' யென்கிறார். எனில்லை? அரவு காணுகிற போது தோற்றமும், தெனியும் வரையில் திதியுங் கூறிலால் யாது குற்றம்? கயிற்றாவை விபரீதக்காட்சி யென்கிறார். அவ்வாறு இவ்வுலகையும் விபரீதக் காட்சி யென்று ஏன் சொல்லப் பட்டது? விபரீதக் காட்சி காண்பா னுடைய விபரீத மருட்சியே என்றார். அவ்வாறே ஆன்மாவின்கண் விபரீத மருட்சியே இவ்வுலகு என்கிறோம். 'இல்லாத தொன்று அழி வெய்தம் என்றல் சிறிதும் பொருந்தாது.' என்கிறார். இதனால் இருப்பதொன்று அழிவெய்தம் என்றல் பெரிதும் பொருந்தம் என்றாகின்றது. இருப்பது என்பது சத்து. சத்து அழி வெய்தம் என்றதனால் அழிவெய்தா திருப்பது அசத் தென்றாகின்றது. இதனால் சத்தாகிய பிரமம் அழிவெய்து மென்றும், அசத்தாகிய மலடி மைந்தன் அழிவெய்தா னென்று மாகின்றன. "கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதன் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது ஏற்புடைத் தாக மாட்டாது' என்றார். சொப்பனத்தில் சரீர இந்திரிய உலகக் காட்சி காண்பதுபோல இவ்வுலகக் காட்சியுமென இவர் புத்தியிற் பட்டால் கயிற் றரவுப் பிரபஞ்சமும் ஒரே மாதிரி யென்கிற திட முண்டாகும். அன்றிக் கண் முதலிய கூறுக் ளோடுங் கூடிய சரீர மானது உலகப் பொரு ளெனக்

கருதி அதையும் உலகில் சேர்த்து, யின் உலகு பிரத்தியக்ஷமா? அனுமான
மா? என ஆராயத் தொடங்கின் அப்போது உலகு உள்பொருளென மறந்துங்
கூறார்.

(1895-1900 டிசம்பர் 11-உ இந்துசாதனம்.)

“கயிற்றரவு எமது மருட்சி நீங்கியவழிக் கயிறாகவே தோன்றும். அங்கே
அரவு அழி வெய்தித் தோன்பது சிறிதங்கேட்கப் படாதாம். அங்கே நீங்கி
யது எமது மருட்சியேயாம். இங்ஙனமே பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்
சியே என்று எமக்கு யாதோர் அவதரத்தத் தோற்றுவ துண்டாயின், அப்
போது நாம் அதனை இல் பொரு ளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லை
யாயின் நாம் அதனை இல் பொருள் என்பதெங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ? மானுட
யாக்கைப் பிறந்துளே மாகிய நாம் எல்லாம் உலகத்தின்கண்ணே இயங்கு
வது எமது அறிவுகொண்டாம். இந்த அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ளன எமது
பொறி புலன்களாம். இந்தப் பொறி புலன் வாயிலாக எமக்குப் புலப்படுவன
அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களே யாம். ஆனால் அங்ஙனம் புலப்பட்டன
வற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி என்று ஆராய்ச்சி காரண
மாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல்பொருள் என்று
முடித்தல் சாலும். அங்ஙனம் புலப்படுங் காரும் எம்மளவில் அவ்வெல்லாம்
உண்மைப் பொருள்களேயாம். எமது அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவி
கொண்டு நாம் யாதொரு பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷ
மாகக் காணும்போது, எமக்குப் புலப்படாததோர் வீண் ஆரோபம்பற்றி அப்
பொருளை நாம் இல் பொருள் என்று முடிப்பேம் என்றால் நமது நெறி யென்
னும்! அறிவுடையோரே சற்றாராய்ந்து கூறுக”

என்றார்.

கயிற்றரவு விபரீதக் காட்சியென்பது இவர்க்கு அனுபவமா யிருக்கின்ற
தாம். அவ்வாறு உலகு விபரீதக்காட்சியா யில்லையாம். இதற்கு அவர் கூறுவ
தாவது ‘பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்சியே யென்று எமக்கு யாதோர்
அவசரத்தம் தோற்றுவ துண்டாயின் அப்போது நாம் அதனை இல் பொரு
ளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லை யாயின் நாம் அதனை யில் பொருள்
என்பது எங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ?’ என்றார். நாம் கயிற் றரவை யுண்டென
வும், மயங்குகின்றோம்; இன்றெனவும் தெளிகின்றோம். இவ்விரு காட்சியும்
நம்மிட யிருக்கின்றன. அவ்வாறு உல குண் டென்பது விபரீதப் பொய்க்
காட்சியானால் இல்லையென்று தெளிந்த யதார்த்தக் காட்சியி லிருந்து இல்லை
யென்று காண்கின்றோமா? என்பது ருகதாஸர் ஆக்ஷேபம். இவர் உவமேய
விஷயத்தில் முக்கியமான லொன்றை மறந்துவிட்டார். அதனாலேதான் இவர்
க்கு விபரீத புத்தி யுண்டாயிற்று. கயிற் றரவைக் காணும் விஷயத்தில் நாம்
என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீர இந்நிரிய கரண ஜீவக் கூட்டங்களோடுங்
கூடிய மனிதனைக் கொண்டார்; உலகைக் காணும் விஷயத்திலும் அம்மனித
னையே நாம் என்ற சொல்லுக்குப் பொரு ளாகக் கொண்டார். கயிற் றரவு
விஷயத்தில் காணும் மனிதனுக்குக் கயிற் றரவு வேறு, அவ்வாறு உலகை
யறியும் விஷயத்தில் உலகுக்குக் காண்பான் வேறு யிருக்கின்றானா? மனித
னது சரீராதிகள் உலகன்றா? உவமானத்தில் கயிற்றரவுக்குக் காண்பான் எப்
படி வேறோ, அப்படியே உலகை யறிகிற விஷயத்திலும் காண்பான் வேறாக்
வன்றோ இருக்கவேண்டும்? மனிதன் உலகை யறிகின்ற நென்றால் மனித
வடிவமே உலக வடிவமன்றா? அறியப்பட்ட பொருளுக்கு அறிவான் பின்ன
மா யிருக்க வேண்டுமே. அவ்வாறு உலகப் பொருளான சரீராதிகளை விட்டுப்

பின்னமாய் நின்று உலகுண்டென யாரோனும் அறிந்திருக்கின்றனரா? அறிந்தாலன்றா அந்த நிலையிலே பின்னுந் தெளிவோ டிருந்து உலகுண்டெனச் சொல்லப் போகின்றா? சொப்பனவுலக மணித னெருவன், சொப்பன வுலகிலேயே யிருந்து சொப்பன உலகு விபரீதமென்றும் அஃதின்மை யதார்த்தமென்றும் அறிய முடியுமா? சொப்பன சரீரம் எப்போ திருக்கின்றதோ அப்போது அது உண்மையாய்க் காணப்படுமே யன்றி இன்மையாய்க் காணப்படுமா? அதுபோல இச்சாக்கிர சரீரத்தோடு கூடி யிருக்கிற வரையில் இச்சாக்கிர வுலகு உண்மையாய்க் காணப்படுமே யன்றி இன்மையாய்க் காணப்படுமா? உலகுள்ளதென உலகுக்குப் பின்னமாயிருந்து அதாவது உலகப் பொருளான சரீராதிகளோடுங் கூடாது நின்று கண்டபோ தல்லவா அதன தில்லாமையுங் காணக்கூடும்? இவரது ஆக்ஷேபமே குற்றமாயிருக்கும்போது அதற்குச் சமாதானம் எங்கிருந்து வரப் போகிறது? 'அங்ஙனம் தோற்றுவதில்லையாயின் நாம் அதனை இல் பொருள் என்பது எங்ஙனம் சித்திக்குமோ?' என்கிறார். இல் பொருளெனச் சித்திப்ப திருக்கட்டும். உள் பொருளெனச் சித்தித்ததா? 'எமத்தரிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவிகொண்டு நாம் யாதொரு பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷமாகக் காணும்போது, எமக்குப் புலப்படாத தோர் வீண் ஆரோபம் பற்றி அப்பொருளை நாம் இல்பொருளென்று முடிப்பேம் என்றால் எமது நெறி யென்னும்' என்கிறார். இதனால் உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொரு ளாகின்றது. இவ்வாறு சபாபதி நாவல ரவர்கள் உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொருளென்று சொல்லி, 'அத்வைத சித்தாந்தி' என்பவரால் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றார். அவ்விஷயம் 'வேதார்த்தசங்கை நாவாரணம்' 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-வது பக்கங்களிற் காணக்கவன முன்னரே கூறியுள்ளாம். 'பொறி புலன் வாயிலாக எமக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களேயாம்' என்று சொல்லி, பின்னர் 'ஆனால் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சியென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல் பொருளென்று முடித்தல் சாலும்' என்றார். இதில் முன் பின்முர ணிருக்கின்றது. பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவது உள் பொருளென்று முன்னர்த் கூறினார்; பின்னர் ஆராய்ச்சியில் பொய் யென்று புலப்பட்டால் இல் பொரு ளாகும் என்றார். ஆராய்ச்சியில் தேறிய துண்மையா? பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவ துண்மையா? முன் வாக்கியப்படிப் பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் உள் பொரு ளென்றதனால் ஆராய்ச்சியில் இல் பொரு ளெனத் தேர்த்திடிலும் உள் பொரு ளென்றே சொல்ல வேண்டியதாகின்றது. பின் வாக்கியப்படி யோசித்தால் பொறி புலன்களுக்கு உள் பொரு ளெனத் தோன்றினாலும் ஆராய்ச்சியில் இல் பொரு ளென்றேற்பட்டால் அது இல் பொரு ளேயாம். இவ்வளவு பேசியும் உலகப் பொருளென்று சொல்லப் படும் சரீரத்தின் கூற்றான கன் முதலிய பொறிகளை உலகப் பொருளில் சேர்த்து அவைகளை வேறுபடுத்தினு ளில்லை. அவை யுலகப் பொருளுக்கு வேறுபட்டன வென்றே மருண்டு, அவற்றைக் காண்பான் ஸ்தானத்தில் வைத்தார். இவர்க்கு இது வரையில் உலகு என்றும், இதற்கு மேல் உலகுல்ல வென்றும், உலகுக்கு மேல் காண்பான் இன்னு னென்றும் பிரிக்கத் தெரியாது. உவமானத்தில் கயிற் றாவைக் காணுங்கால் காண்பானாய் நின்றவ னெவனோ, அவனை உவமேயத்திலும் காண்பானாய் இருப்பதாய் மயங்கினார். அதனால் இவரது புத்தி அதிக விபரீதத்திற் சென்றது! இவரது ஷே முன் வாக்கியப்படிப் பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் உள் பொரு ளென்றால் புலப்படாதன அனைத்தும் இல் பொரு ள்க ளாகின்

நன. அங்ஙன மாயின் பிரமம் புலப்படாதபடியால் அஃதும் இல் பொருளே யாம்; அது மாத்மிரமா, உயிரும் புலப்படாமையின் அஃதும் இல் பொருளே யாம். அதற்கு மாறான பின் வாக்கியப் படி ஆராய்ச்சியில் தேறவது இல் பொரு னென்னின் உலகு காரியமா யிருப்பதாலும், காரியம் பொய்யென்பது பிரத்தியக்ஷ மான தாலும், சத்தம் பரி பூரணமு மான பிரமத்தின்கண் பிறி தொரு பொருள் சத்தா யிரா தானதாலும் பிரபஞ்சம் இல் பொருளேயா மென்றறிக.

உலகைக் காணு மிந்நிலைமை: கயிற்றரவைக் காணுதல் போன்ற பிராந்தி நிலைமை யென்றும், சுழுத்தி சமாதி முதலிய நிலைமை: கயிற் றரவைக் காணு மையான தெளிவு நிலைமை யென்றும் இவ ரறிந் திருப்பா ராயின் உலக பாக் மான கண் முதலிய பொறி புலன்களுள்ள உலகத்திலேயே மயக்க நிலைமை யும், தெளிவு நிலைமையும் இருக்க வேண்டு மென்று மறந்துங் கூற மாட்டார். உலத்திலேயே மயக்க நிலையும் தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று இவர் கூறுவது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின், கயிற்றின்கண் அரவைக் காணும் நிலையிலும் சொப்பன வுலகைக் காணும் நிலையிலுமே மயக்க நிலையும், தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று சொல்வதுபோ லிருக்கின்றது. இதனால் இவரது துண்ணுணர் வின்மையும், விசாரணை யின்மையும் வெளிப் பட்டன.

‘அங்ஙனம் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி யென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனையி ல் பொருள் என்று முடித்தல் சாலும்’ என்பதற்கு மறுப்பு எழுதி விட்டோம். அதன் பேரில் ‘அங்ஙனம் புலப்படுங் காறும் எம் மளவில் அவ் வெல்லாம் உண்மைப் பொருள்களேயாம்’ என்றார். இதனால் பொய் யென்று புலப்படுங் வரையில் மெய்யும், பொய் யென்று புலப்படுங்கால் பொய்யு மாகி ன்றன. இவர் பொருள்க ளுடைய நிலைமையை விசாரித்துப் பொய் மெய் களைக் கண்டு பிடிக்கின்ற ரில்லை. தமக்குப் புலப்படுதல் காரணமாகத் தீர்மா னப் படுத்துகின்றார். அதிலும் பொய் யெனப் புலப்பட்ட பிறகு பொய்யும், புலப்படுதற்கு முன்னர் மெய்யு மென்கின்றார். பொய்ய் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படா விடில் மெய்யே; மெய்ப் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படு மாயின பொய்யே. இவ்வித விடரீத வுணர் வுடைமை இவரை விட்டு விலகாத வரையில் இவரது விசாரணை விபரீதமே யாம்! இவரது சித்தாந்தப்படிக் கயிற்றின்கண் தோற்றும் அரவு பொய்யென்றும் கயிறே உண்மை யென்றும் அறியாத வரையில் கயிறு இல் பொருளும் அரவு உள் பொருளுமாம்; கடவுள் உண்டென ஆராய்ந்த தெளி யாதவரையில் கடவுள் இல் பொரு ளாம். இங்ஙனமாயின் உள் பொருளும் சிலபோது இல் பொருளாகும்; இல் பொருளும் சிலபோது உள்பொரு ளாகும். இதுவரையில் யுத்தி அனுபவங்களால் வாதஞ் செய்யப்பட்டது. இனிச் சுரு திப் பிரமாணம் காட்ட வேண்டும். இசற்கு முன் பன்முறை காட்டப்பட்டிருக் கின்றமையின் மீண்டும் காட்டுவது அநாவசியகம் என நிறுத்திவிட்டோம்.

“எமது பிரத்தியக்ஷக் காட்சிக்குச் சூரியன் ஓர் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றுதல் பற்றி நாம் அதனை அங்ஙனமே கொண்டு கொள்வமோ என்பீ ரேல், சூரியன் எமது காட்சிக்குச் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றினும், நாம், செய்து கொண்ட ஆராய்ச்சி காரணமாக, அதாவது அந்தச் சூரியன் நிலை பெற்றுள்ள தூரத்தையும், தூரத்துக்குத் தக்கவாறு பொருள்கள் சிறுத்துத் தோற்றும் இயல்பையும் நாம் ஆராய்ந்தமை கொண்டு, அதனை மிகப் பெரிய

“இனிக் கயிறு அர வாகப் புலப் படாணம்பால், எமக்குப் புலப்படும் காட்சிகள் எல்லாம் இங்ஙனமே யாமென்று, புத்தகம் புலப்படு மிடத்து அதனைச் சித்திரம் என்றும், புத்திரன் புலப்படு மிடத்து அவனைச் சத்துரு வென்றும் கொள்ளுதல் வேண்டுமா? இல்லை, இல்லை. யாதொரு காட்சி விய ரீதக் காட்சி யென்று எமக்கு ஆராய்ச்சி முகத்தாற் புலப்படுவ தண்டாயினே அதனை நாம் அங்ஙனம் மக் ள்ளருதல் கூடும். அல்லாக்கால் எபது காட்சி வழியே நாம் ஒழுக்குதல் வேண்டும். பிரபஞ்சம் இங்ஙனம் எமக் கோர் விப ரீதக் காட்சியாகப் புலப்படுத லின்மையால் அதனை நாம் இல் பொருள் எனச் சாதித்தல் கூடா தென்க.” என்கிறார்.

உவமானத்தில் கயிற் றரவுக்கு வேறு நின்றுணர்தல் போல உவமேயத் தில் உலகுக்கு வேறு நின்று அதாவது உலகக் கூறான சரீ ராதிகட்கு வேறு நின்றுணர்ந்த உலகு உள் பொரு ளாகப் புலப்படுகின்ற தெனச் சொல்லுவா ரேல் உவமானத்தைப்போல் உவமேயமும் சரி யென அங்கீகரிக்க லாகும். அங்ஙன மின்மையின் இவருடைய சாதிப்புப் பயன் படாது போகின்ற தென்க, இது விஷயமாக முன்னரும் பேசியிருக்கின்றோம்.

(1896 ஜனவரி-22உ இந்துசாதனம்.)

“பிரபஞ்சம் இப்போது உள் பொருளாகத் தோற்று மாயினும், சாக்கிர வஸ்தையை மெய்தச் சொப்பனம் பொய்யா மாறுபோல, நாம் முத்தி தசையை அடைய இப்பிரபஞ்சம் பொய்யென்பது இனிது துணியப்படும் என்பீ ரேல்; இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? நமது மாயா வாத நண்பர்களுள் யாரேனும் முத்தி தசையிற் சென்று இது பொய் யென்று கண்டு வந்தருக் கின்றனரா?” என்றார்.

சொப்ப னாவஸ்தையை அடைந்த போதுதான் சாக்கிர வஸ்தை வலகு பொய் யென்று சொல்லப் படாது. சாக்கிர வஸ்தையி லிருக்கும் போதே பொய் தான். கயிற்றைக் கண்ட போதுதான் அரவு பொய் யென்றால் கயிற்றைக் காணாத வரையில் அரவு மெய் யென்றாகும். சொப்பனத்தை விட்டு விலகிய போதுதான் சொப்பனம் பொய் யென்றால் சொப்ப னாவஸ்தையி லிருக்கும் கால் அது மெய் யென்றாகும். அது பற்றியே “கடத்தை மண் ணெனல் உடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைப் பொய் யென விறந்தபோதோ சொலத் தருமம்” என்றனர் தாயுமானார். உலகு இல்லாமற் போன போது பொய் மெனல் விசாரணை யில்லாதவர் கூற்று; உலகு உள்ளதாய்க் காணப் பட்டபோதே பொய்யெனல் விசாரணையுள்ளவர் கூற்று. ‘இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது?’ என்கிறார். கடவுளைக் காணாமலே கடவுள் உண் டென்னுந் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? அனுமானமெனின் இதற்குப் அனுமானமேயென் றறிக. அத்வைதிகள் முத்தியிற் சென்று மீண்டும் திரும்புவ தில்லை. திரும்பு வார்க ளாயின் அது முத்தியன்று. அது பற்றியே பட்டினத் தடிகள் “புணர்ந் தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்” என்றும், தாயுமானார் “கூடுதலுடன் பிரித லற்று” என்றுக் கூறின ரென்றறிக. கூடுதலும் பிரிதலுமான முத்தியைச் சொல்பவர் யாரெனின் முத்தியில் மாயா சம்பந்தமான தவிச முண்டெனச் சாதிக்கும் மாயாவாத தவித தாந்திரீகரா மென்க. இது பந்தமேயன்றி முத்தி யன்றெனக் கழித்து விட்டமையின் அத்வைதிகள் இவ்வாறு திரும்பத்தக்க நிலையையினை முத்தி யென மறந்தங் கொள்ளா ரென்க. இவர் முத்தியிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் தணியவேண்டுமென்பது அநாவசியகம். சுழுத்தி யிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் தணியலாம், இவ்விஷயம் “சுழுத்தியின் கண் உலகுண்டா என்பது” என்னும் விஷயத்தின்கீழ் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

“மாயாமலத்தாற் றடுக்கப்பட்டவழித் தோற்றவன எனைத்தும் பொய்
 ஶாமாயின் நாம் மெய்யென்று பத்தி செய்துவரும் சுருதியும் பொய், சமயமும்
 பொய், கடவுளும் பொய், யாவும் பொய் யாய் முடியுமே” என்றார். இரவு
 பகலற்றும் திரிபுடியற்றும் சங்கற்பமற்றும் ஏகாந்தமோனஞான சகஜநிட்டை
 யில் துரிய மொன்று தவிர மற்ற யாவும் பொய்யே யாம். “நாம் இப்போது
 செய்யும் வாதமும் பொய்யாகுமே” என்றார். சுழுத்திலுர்ச்சையாதிகளிலேயே
 பொய்யாகுங்காலை ஏகாந்தமோனஞான நிட்டையில் பொய்யென்று சொல்
 வது குற்றமன்று. “பின்னை ஏனோ இப்பொய் முயற்சியிற் றலையிட். நுழை
 வேண்டுவது?” என்கிறார். அப்படிப்பட்ட ஞான நிலை வருதற் பொருட்டென்க.
 “ஏனோ நாம் யாதொரு சமயத்தை அனுசரித்துச் சுருதியை விசுவசித்துக் கட
 வுனைப் பத்தி செய்ய வேண்டுவது?” என்கிறார். ஷைஞானநிலை வருதற் பொரு
 ட்டே என்கிறோம். இதற்குச் சுருதி முதலிய பிரமாணங்கள் வருமாறு:—

சுக்கிலயசுர்வேதம் பைங்களோபநிஷத் 4-ம் அத்.

அனேகமான கருமம், சளசம், யக்கியம், அப்படியே தீர்த்த யாத்திரை
 இவைகளைத் தத்துவத்தை யறிகிற வரையில் அனுஷ்டிக்கவேண்டியது.

சூதசங்கிதை சர்வவேதாந்த சங்கிரகம்.

வேதவேதாங்கமாதிலிரும்பத்தியயஞ்செய்தல்
 போதமற்றவைசெய்வித்தல் பொலிந்த வேதார்த்தபத்தி
 மேதகுமறைவிரோதமேவுது லுபேட்சைசார்ந்தி
 காதலார்தார்திமற்றுஞானங்கமென்பகற்றோர். (சு)

சிவமலிஞானைங்கங்களைவற்றினுந்தேவர்போற்றும்
 சிவலிங்கபூசையாற்றல்சிவலிங்கப்பதிட்டைசெய்தல்
 சிவனமர்தலங்கடோறுஞ்சென்றுசென்றன்பின்போற்றல்
 சிவனடியார்கள்பூசைசிறப்புறநானுஞ்செய்தல். (எ)

புண்ணியநீறுருத்திராக்கம்பொற்புறத்தரித்தல்
 கண்ணியஞானவாசான்கழலிணைசேவைசெய்தல்
 நண்ணியஐந்தெழுத்தமுதலானமனுச்செபித்தல்
 எண்ணியவிவைநன்கென்பாரிருவ்ணையொருவினோரே. (அ)

ஷை. கடவல்லியோடு சுவேதாசுவதர உபநிடதம்.

தானமகமுதலானபுண்ணியத்தாலியோகசித்திதழையவுண்டா
 மானவதனாலஞானமுண்டாகும்முத்தியதனாலுண்டாகும். (உஉ)

ஷை. தில்லைபிளேற்று ஞானம்பெற்றது.

சாற்றிமெயாவருந்தருள்ஞானத்தால்
 ஏற்றமார்முத்தியையெய்துவார்நனி
 ஆற்றிகெருமங்களனைத்துஞானங்கொள்
 போற்றிடுசாதனமாய்ப்பொருந்துமே. (அடு)

பிரமகிதை பிரகதாரணிய உபநிஷத்.

சத்தியத்தால்மிகுஞ்சாந்திதாந்தியால்
 எத்தொழிலும்மிசைவற்றிருத்தலால்
 பத்தியாலிவைவனைப்பண்ணும்பூசையால்
 சத்தவேதாந்தமெய்த்துணிவுதோன்றாமல். (உ௦)

இலிங்க புராணம் தியானவீதி.

அருத்தியின் ஞானமின்றி முத்திவீடடைதல்கூடா
விரிப்பரு ஞானந்தானுந்தியானத்தாலன்றிமேவாது
உரைத்திடெய்யானந்தானும் ஒங்கிய ஞானம்வல்ல
குருத்தனியருளினல்லாற்கூடுதலறியதாமால்.

(உஉ)

வாயுசங்கிதை இருடிகள் பிரமலோகமடைந்தது.

அருளுநான்மறைசுருரைத்திடு தருமமாசையின்றியுநிந்தியற்றில், தெரியு
மற்றதனாற் பாவபுண்ணிபங்கள் ஒத்திடும் ஒத்திடிற்சிறந்த, பொருவறு சிவ
மாயோகம் வந்தெய்தும எய்திடில் புகலுதற்கரிதாய், மருவொணுதாமி யுயர்
வற வுயர்ந்த மாசிலா முத்தி யெய்திடமால்.

(சக)

ஷை வாயுபகவான் அடைந்தது.

யாங்கன்முற்காலஞானமொன்றின் நியன்னவாகனன்றையெய்தித்
தீங்கறஞானமுதவெனவுரைப்பத்திங்கள்வேணியனடிமுன்னி
ஒங்கிருவேள்விபுரியின் அக்காலையுலவைவேந்து உம்முழையடைந்து
பாங்கினில் ஞானமுமதுளங்கொள்ளப்பாற்படப்பகர்வன என்றுரைத்தான் (உ)

மஹா இதீகாசமாகிய சிவரகசியம் ஆறும் அம்சத்திலுள்ள ரிபுசீதை

நாசம் அந்தியாயம்.

பரமான அன்புடனே பரமசிவத்தைப்பாங்காக ஆராதித்து அருள்பெற்
றோர்க்கே, உரமான அகம்பிரம நிச்சயந்தான் ஊனமற உள்ளத்திலுதியாநிற்
கும், திரமான அகம்பிரமநிச்சயத்தைத்தியக்கமறச்செறிந்தவரோமுத்தராவார்,
வரமான பரமசிவப்பதந்தன் னானை வகுத்ததிலோரையமிலவாய்மைதானே.

ஷை ஷை ஷை நவது அத்தியாயம்.

(ரு0)

பரிவுடனேயுபநிடதபாடத்தாலும் பரமசிவ பத்தர்க்கே தானத்தாலும்,
புரையறவே திவ்யமா மிலிங்கத்தின்கண் பூரணமாம் பரமசிவ பூசையாலும்,
பரவுசிவதலங்களிலே வாசத்தாலும் பலவிதமா மற்றுமுறு நியமத்தாலும்,
பிரமமதாம் பரமசிவனருளுண்டாகிப் பின்னமிலா வகண்டானம் போதமுண்
டாம்.

(உசு)

ஷை ஷை ஷை நகம் அத்தியாயம்.

பொருவில் சிவபூசையே முதலாம் பத்திபுரித்ததனால் சிவகருணைபொ
ருத்திர்க்கே, சருவமுமே பிரமமென்றும் அதுநானென்றும் சாற்றிய இவ்
வகண்டபரஞானந்தோன்றி, மருவமிக அரிதானமுத்திப்பேறும் மற்றவருக்
கில்லையெனவே முன்பு கந்தன், அரிபசிவபத்தி மிகுஞ் சைச்செய்வற்கு அரு
ளியவாறு அகிலர்க்கும் அறைந்தான் சூதன்.

(ரு0)

தீநுஞானசம்பந்தசுவாமிகள் தேவாரம்

தீருக்கழமலம் தீருத்தாள சீசத்தி பண் வியாழக்தறிஞ்சீ.

பத்திப்போர்வித்திட்டேபரந்தஜம்புலன்கள்வாய்ப்
பாலேபோகாமேகாவாய்ப்பகையறுவகைநினையா
முத்திக்கேவிக்கத்தேமுடிக்குமுக்குணங்கள்வாய்
மூடாஆடாநாலந்தக்கரணமுமொருநெறியாய்ச்
சித்திக்கேயுய்த்திட்டித்திழந்தமெய்ப்பரம்பொருள்
சேர்வார்தாமேதானாகச் செய்யுமவனுறையுமிடம்
கத்திட்டோர்சட்டங்கங்கலந்திலங்குற்பொருள்
காலையோவாதார்மேவுங்கழுமலவளங்கரே.

(எ)

(1895 ஹிப்ரவரி- 5௨ இந்துசாதனம்.)

“அற்றன்று: பிரபஞ்சம் அனைத்தும் பொய்யே: அவ்வுண் பொய்யே யாயினும் அப்பொய் காரணமாகச் சில மெய்யும் சித்திக்கத் தக்கது என்பீ ரேல் இவ்வனஞ் ‘சித்திக்கத் தக்கது’ என்று கொண்ட இதவும் பொய்யே யன்றோ? பின்னே இச்சப் பொய்யை நாம் அனுசரிக்கவேண்டிய ஆவசியகந் தான் யாதோ? அது கிடக்க, பொய் காரணமாக மெய் சித்தித்தல்தான் எவ்வுண்ம? சொப்பனத்தின்கட் புலியாற் றுக்குண்டா நெருவனுக்கு அங் னுன் தாக்குண்டமை பொய்யே யாயினும், அந்தத் தாக்கம் காரணமாக அவன் வாய்விண் டலறியமை மெய்யாதல் போல, பிரபஞ்சம் பொய்யே யாயினும் இந்தப் பொய்யால் சில மெய்யும் சித்திக்கத் தக்கது என்பீரேல்; ஆக! இதுக்கு நீர் சொப்பனத்திற் செல்லவேண்டிய தெற்றுக்கு? இது சாக்கிரத்தினும் நிகழ்வ தொன்றே யன்றோ? ஒருவன் ஒரு கயிற்றதத் துண டம் காற்றால் அசைவுற்றத் தன காலிற் றட்ட, சாப்பம் ஒன்று தன் காலிற் பாய்ந்து நீண்டிற்று என மருண்டு வாய்விண் டலறினான். இங்கே சர்ப்பம் எதிர்ப்பட்டதும் பொய், அது பாய்ந்ததும் பொய், அவனைத் தீண்டியதும் பொய், ஆனால் அவன் வாய் விண் டலறியது மெய். இவற்றுக் கெல்லாம் காரணம் யாது? பிரமை வடிவின் தாகிய அவனது அறிவெய்யம். அது மெய், அந்த மெய்யே, அவன் வாய் விண் டலறிய மெய்க்குக் காரண மாம். இது போலச் சொப்பனத்தினும் (சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின் னர் ஆராய் பட்டும், புலி யெதிர்த்ததும் பொய், அஃ தவனைத் தாக்கியதும் பொய், ஆனால் அஃ தவ்வுண்ம தாக்கிற் சென்று அவன் மருட்சி யுற்றது மெய் இந்த மெய்யே அவன் வாய்விண் டலறியமைக்குக் காரண மாம். ஆகவே மெய்யானே மெய் சித்திக்கு மனிதப் பொய்யால் மெய் சித்திக்கும் என்பது சிறிதும் அடா தாம். ஆகவே, பிரபஞ்சம் இல் பொருளா மாயின் அது காரண மாக மெய்ப் பொரு ளாகிய கடவுளும் முததியும் சுகிய இவை சித்தித்தல் கூடா தென்க. இவை இப் பிரபஞ்ச வாயிலாற்றினே சித்திக்கு மாதவின, பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென முடித்தல் சிறிதும் கூடா தென்க.”

என்கிறார்.

பொய் காரண மாக மெய் சித்திக்கு மென்ப தன்மையே, இதற்குத் திருட்டாந்தம் பொய்யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிரத்தை யடைவதே யாம். ஆனால் இந்த வுலமானத்தை இவருக் கானபடி விரீதப் படுத்திக் கொண்டார். எத னிமித்தம் எனு காரும் உலமானம் எடுக்கப்பட் டிருக்கின்றதோ, அத னிமித்தம் அது காரும் சரியாயும் குற்ற யில்லாமலும் பார்த்துக்கொள்ள வேண்டும். உலம னங்காட்டுவோர் கருத்தை யறியாது அதை விபரீதப்படுத்தி ஆக்கப்படுபது உலமான விலக்கணம் அறியாது பேசுத லாம். மதியைப் போல முகம் என்றால் எந்தக் குணத்துக்காக மதி யுலமை எடுக்கப்பட்டிருக்கிற சென் றறிய வேண்டும். வட்டத்துக்கும் ஒளிக்கும் மதி யுலமை கூறப்பட்ட தானல் அதற்கு யாராக மதியின் கண்ணுள்ள களங்கம் முகத்தி லிருக்கிறதா வென ஆரங்கை செய்யலாங் கொல்லே? மதியின்கண் களங்க முள்ளது உண்மைதான். ஆனால் இதைக் கொண்டு முகத்தில் களங்க முள்ளவென வாதித்தல் தகுமோ? தகாதன்றோ? ஏன தகா தெனின் மதி யின்கண்ணுள்ள களங்கத்தை முகத்துக்கு உலமானமா யெடுக்க வில்லை; வட் டம், ஒளி இவற்றின் பொருட்டே யெடுக்கப்பட்டது. அது போலச் சொப் பனப் புலி விஷயத்தில் வாய் விண் டலறுதல் உலமானமா யெடுக்கப்பட வில்லை; பின்னே யெடுக்கப்பட்ட தெதை யென்னின் சொப்பனப் புலியை

யும் சாக்கிர வுலகையுமே. பொய் யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிர உலகுண்டாயிற் றென்பதே யிப்போது எடுக்கப்பட்ட வுலமானமாம். இவ்வாறே கயிற் றரவு விஷயத்திலுங் கொள்க. அத்வைதிகள் காட்டிய உல மானத்தில் அவர்கள் சொல்லும் உவமைக் குணத்தைவிட்டு இவருக் கிட்ட மான குணத்தைக் கட்டித் குற்றங் கூறுவாராயின், இவர்க்கு உவமையலக் கணந் தெரியா தென்பது வெளியாம். அன்றி யில்வீதக் குற்றம் இவர் மதத் திலு மிருப்பதாய் ஏற்படும். அதனால் இவர் மதத்தையே யிவர் இகழ்ந்தவ ராவார். யாங்ங னென்னின், உலகைச் சிருஷ்டிக்கக் கடவுள் நிமித்த காரண ரெனக் கூறி, அதற் குவமானமாகக் குடத்தை வளையுங் குலாலனைக் கூறு கின்றன ரிவர் மதச் சார்பினர். இதில் நிமித்த காரணர் என்ற வரையில் உவ மானம். இதை விட்டுக் குயவன கய ஆதாயத்தைக் கருதியுப், மனைவி புத்தி ரர் முதலிவவீரரோ தானும் ஜீவிக்கக் கூடுதியும், அதனிமித்தம் பல விடங் களில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்தம ருடம் வளைகின்றாரே; கட வுவும் அவ்வித எண்ணங் கொண்டும் போதல் வருத லாதித் தொழில் புரிந் தும் உலகைப் படைக்கின்றனரோ எனக் கேட்பது கூடுமோ? இவ்வாறே மெய்யுலகு தோன்றுவதற்குப் பொய்ப் புலி காரணமா யிருக்கின்ற தென்று அத்வைதிகள் உவமை கூறினால், அவ்வுவமையை விட்டு விட்டு அவர்கள் சொல்லாததும், அவர்கள் காட்டும் உவமைக்கு மாறானதும், இவருக் கிட்ட மானதுமான 'வாய்விண்டலறுதல்' என்னும் விஷயத்தை யிடையிற் கொண்டு வந்து போட்டுக் கலக்குவது விவேகமாமை? கயிற்றரவு உவமை கூறினமைக் கும், சொப்பனப் புலி உவமை கூறினமைக்கும் வித்தியாச மிலை யென்று கருதி, சொப்பனப் புலிக்குப் பதில் கயிற் றரவு உவமையே கூறிவிடலாமே யென்றனாற் று? இது இுள்ள வித்தியாசம் இவர்க்குப் பலப்படவில்லை. கயிற் றின்கண் அரவு உவமானம் உலகு பொய் யென்பதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது; சொப்பனப் புலி உவமானமோ பொய்யி லிருந்த மெய்யிற் செல்வதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது. ஆசலால் இரண்டும் வேறு வேறென் றறிந்திடுவாராக. இவர் புலி யுலமானதால் பெய்யானே மெய் சித்திக்கு மென்றார். இதற்கு அவர் சொல்லுங் காரணமாவது 'மருட்சியுற்றத மெய். இந்த பெய்யே அவன் வாய் லீண் டலறியமைக்குக் காரண மாம்' என்பது. இவ் விஷயத்தில் இவ ரேமாந்து போனமையைத் தெரிவிக்கின்றும், மருட்சியைக் காரணமென்றும் வாய் விண் டலறியமையைக் காரிய மென்றும் சொல்லுகின்றார். அங்ஙன மா யின், புலி காணுது மருட்சியும் வாய் விண் டலறுதலும் உண்டாக வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் இவர் கூற்றுப் பயனில் பொய்க் கூற்று பென்க. புலி காரணமும், மருட்சியும் வாய் விண் டலறுதலும் காரியமா யிருக்க, இவர் புலி மையவிட்டு மருட்சி, வாய் விண் டலறுதலாகிய இரண்டை பாத் திரம் எடுத்தி, அவற்றில் ஒன்றைக் காரணமாகவும், ஒன்றைக் காரியமாகவும் கூறியது அறி யாபடியே யாம். இதனால் பொய்யினால் மெய் சித்திக்குமென்பது நிதர்சனமா யிற் றென்க.

“இனிப் பிரபஞ்சம் பொய் யாயின், அதுனுக் கேது வாகிய சிவனது பஞ்சகிருத்தியமும் பொய்யாய், அப்பஞ்ச கிருத்தியத்துக் கேதுவாகிய அனுக் கிரகமும் பொய்யாய், இந்தக் குணங்கள் பொய்யாகவே இக்குணங்களைக் கொண்ட குணியாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும் சர்வ தப்பறையாகு மன்றே” என்றார்.

சிருட்டியாதிகள் செய்வது நித்திய, நிர்ம்மல, நிச்சல, நிஷ்கிரிய, நிஷ் கள, நிரக்குண, நிரஞ்சன, காரண காரியாகித முதலிய அநீத இலக்கணங்களைப் பெற்ற துரிய சிவ பிரமப் பொரு ளன்று; சத்த சத்துவ மரேச சக்தி ஈசுவரனே

யாம். மாயா உலகை மாயா ஈசுவரன் சிருட்டிப்பதால் மாயை யெவ்வளவு உண்மையோ, அவ்வளவு உண்மை ஈசனும் உலகு மாம். அது பற்றியே தாயு மானார் “நான்முகத் தேவே நின்னு னாட்டிய அகிலமாயை-கான்முயற் கொம் பே-யென்கோ கானலம் புயலே பென்கோ வான்முக முளரி யென்கோ” மற்மென்கோ விளம்பல் வேண்டு” மென்றும், “வேலை யிலா வேதன் விதித்த இத்தர் சாலவுடல் மாலையியாபார மயக்கொழிவ தெந்நாளோ” என்றுங் கூறி னாரென்க; இன்னும் அத்தாயுமானவரே “எனதென்பதும் பொய் யானெனல் பொய்” பொய் எல்லாமிருந்த விடங்காட்டும்-கினதென்பதும் பொய் நீயெனல் பொய்” யென்றுங் கூறினாரென்க. சொப்பன வுலகு பொய்யானாலும் அதனுள் தொழில் நடப்பது இவரறியாத தன்று. இவர் பொய் யென்பதை அநிர்வசனீய மெனக் கொள்ளாது வான் மலர்போல முற்றமே அபாவ மெனக் கருதிவிட்டார் பாவம்! அதனு லிவர்க்குத் திரிபுணர்ச்சி யுண்டாய்விட்டது. அநிர்வசனீயத்தில் சிருட்டியும் நடக்கலாம், திதியும் நடக்கலாம், சங்காரமும் நடக்கலாம், திரௌபவமும் நடக்கலாம், அதுக்கிரகமும் நடக்கலாம். ஆனால் இவை யெவ் வளவு உண்மையோ, அவ்வளவுதான் உண்மையாகும். சிவ ப்ரம்ம மானது கிரியா ரகிதமா யிருப்பதால் பஞ்சகிருத்தியம் அதன் கண் நிகழ் இட மில்லை. இவர்க்கு மெய் பொய்களைப் பிரயோகிக்கும் இடம் தெரியாது. ‘எல்லசெட்டி லக்க ஏக லக்க’ என்ற வாறு எல்லாவற்றையுஞ் சேர்த்துக் குழப்புகின்றார். ‘இக்குணங்களைக் கொண்ட குணியாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும் சர்வ தப்பறையாகும்’ என்கிறாரன்றோ? சிருட்டியாதி குணங்களைக் கொண்ட குணிப் பொருள் தரிய சிவனா? உருத்திர சிவனா? தரிய சிவன் நிஷ்கிரியனும் நிற்குணனு மாகலின், பஞ்சகிருத்திய தொழிற் பண்பை அத்தரிய சிவனிட த்துக் கூறுதல் பொருந்தாது. பொருந்தாத போது கிரியா சகிதனும் குண சகி தனுமான உருத்திர னாதித்தித் தான் பொருந்த வேண்டும். உருத்திரன் சுத்த சத்துவ மாயா சம்பந்த முள்ளவனென்றும் அம்மாயை அசத்து அல்லது அநிர் வசனீய மென்றும் ஏற்படுவதால் தரிய சிவனை நோக்க ஈசன் பொய்யும் தப் பறையு மாகும். ஈசன் மாத்திரமா, தரிய சிவனை நோக்க எப் பொருளுமே பொய்யும் தப்பறையு மாகும். தரிய சிவ ஸ்தானத்தில் சங்கற்ப மில்லை, விக ர்ப மில்லை, காண்பான் இல்லை, காட்சி யில்லை, காணப்படும் உல கில்லை, இர த்ப மில்லை, காண்பான் இல்லை, காலமில்லை, திக்கில்லை, உயிரில்லை, பிராணனில்லை, பஞ்ச வில்லை, பகலில்லை, காலமில்லை, திக்கில்லை, உயிரில்லை, பிராணனில்லை, பஞ்ச கிருத்தியமில்லை, பஞ்சகிருத்தியத் துட்பட்ட பொருளுமில்லை, மாயை யில்லை, தொண்ணூற்றாறு தத்துவங்களில் ஒரு தத்துவமுமில்லை. அவ்விடத்தில் யாவும் பொய்யும் தப்பறையு மென்பதற்கு யாதொரு ஆகேதபமு மில்லை. அவ்விட த்தில் ஏது மில்லாவிட்டாலும் மாயையின் கீழ்ப்பட்ட விடத்தில் யாவமுண்டு. அதனால் தரிய சிவன் பாரமார்த்திக சத்தியமும், ஈசன் வேன் உலகுகள் வியாவகாரிக சத்தியமுமாம். இந்த வுண்மையினை யுணராது வியாவகாரிக த்தையும் பாரமார்த்திக சத்தியமென அத்தைதிகள் கூறவதுபோலக் காட்டு கின்றார். பிரம்ம ஒன்றே சத்தென்பதற்கும், ஈச ஜீவ உலகுகள் சத்துப்போலி கின்றார். பிரம்ம ஒன்பதற்கும், பிரம்ம பாரமார்த்திக சத்து என்பதற்கும் மற் அநிர்வசனீய மென்பதற்கும், பிரம்ம பாரமார்த்திக சத்து என்பதற்கும் மற் மவை வியாவகாரிக சத்தியமென்பதற்கும் வேண்டிய சருதி முத்விய பிரமா ணங்கள் முன் 6, 7, 8, 9, 38, 39 வது பக்கங்களிலும் “மாயா வாத சைவ சண்ட மாருதம்” 102 வது பக்கத்திலும் காண்க.

‘சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின்னர் ஆராயப்படும்’ என இரு தலைப் பிறைக்குள் கூறினாரன்றோ? இதனால் சொப்பனம் பொய் யென நிச்சயிக்க வில்லை யெனத் தெரிகிறது. இவ்விடத்தி லிவ்வாறு கூறிய இவரே: முன்னர் “கனாக் காட்சிகள் நம்மால் நிகழும் விபரீதக் காட்சியே யன்றி,

அக்காட்சிக் கண் நிகழும் தோற்றங்கள் உண்மையளவிற்கு ஏற்றவனவாமோ? இல்லை, இல்லை. அவை யெல்லாம் எமது மனத்தின்க ணிகழும் நினைவை யொப்ப ஒருவகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக்கென வோர் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றையோர் பொருளென மதித்தலும், அவற்றுக் குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமாம். ஆகவே, இல் பொருள் தோன் றும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியே யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே என்பீ ராயின், அஃதேல் அதனை இல் பொரு ளெனக் கூறும் கூற்றை இக் கணத்திற்குளே மறந்து விடுக. மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கையேற்றுக் கொள்க' என அவ்வி டத்திற் சொப்பனம் பொய்யெனக் கூறினர். ஒரு இடத்தில் சொப்பனம் பொய் யெனக் கூறி, இப்போது பொய்யோ மெய்யோ எனச் சந்தேகங் கொ ண்டு ஆராயத் தொடங்குவதை யோசிக்கின், முன்பாகத்தில் இவர் மதவிரோத மாகவும், இவர் மதநூல் விரோதமாகவும் சொப்பனம் பொய் யெனச் சொன் னது தப்பெனப் புலப்பட்டு நுட்பப்பதுபோற் றேன்றுகின்றது. சொப்பனம் பொய்யென இவர் கூறியபோது அது இவர் மதத்திற்கும் இவர் மத நூலுக் கும் விரோதமென அப்போதே ப்ரம்மவித்தையின்கண் வரைந் திருந்தோம். அதன் பதிரில் இப் பூர்வப்பட்சியார் விழித்துக் கொண்டார் போலும். அன்றி யிவர் மதத்தினர் எவரேனும் 'சொப்பனம் பொய்யெனத் தம்மத விரோதமா கக் கூறுவது கூடா' தென இடித் திடித்துப் புத்தி புகன் றிருப்பார்கள். அது பற்றியே அப்போது சொப்பனம் பொய் யெனத் துணிந்து சொன்னதை விட்டு, இப்போது பொய்யோ மெய்யோவெனச் சந்தேகங் கொண்டதுபோல் காட்டி, ஆராயத் தொடங்குவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவ் வாராய்ச்சியில் முன்சொன்னமைக்கு மாறாகச் சொப்பனம் மெய் யென்று சொல்வா ரென்ப தற் கையமின்று; ஏனெனின் சொப்பனம் மெய்யென்பது இவர்மத சிந்தாந்த மாகவி னென்க. அவ்வாறே இவர் மத அவிர்ரோதமாகச் சொப்பனம் மெய் யெனப் பேசுவாராயின், நாம் சுருதி யுத்தி அனுபவ நெறியி னின்று அதை மறுத்துச் சொப்பனம் பொய் யெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றோம். இவர் சொப்பனம் மெய்யெனத் தாபிக்க எழுங்கால் 'தத்துவவாதம்' 'அவைதிக ளைவசண்ட மாருதம்' அல்லது துவத ளைவர் விடைகளின் மறுப்பு' இப்புத் தகத்தின் முன் பாகத்தின் 53, 54, 55, 56, 57-வது பக்கங்கள் இவற்றைப் பார்த்து, அதன்பேரில் தாபிக்க எழுதுவாராக.

"சொப்பனக் காட்சிக்கு அறிவே காரணமாதல்போலப் பிரபஞ்சக் காட்சி க்கும் அறிவே காரணமன்றி அஃதுண்மைப்பொரு ளல்ல என்பீராயின், அறி வினற்றோளே உலகந் தோன்றியதென்பது ஐந்தாங்குற்றுக் கண்ணழித்துரை க்கப் படுமிடத்துக் கண்டிக்கப் படும். ஆனால் அறிவுதானே பிரபஞ்சத்துக்கு வித்து என்பதை ருசப்படுத்திக் காட்டுதல் வேண்டும். இங்ஙனமின்றி வாளா கூறிவிடுதலினால் அக்கூற்றுத் திரம் பெறுது. ஆகவே அதனொண்டு பிரபஞ் சத்தை யில் பொருள் என்றலும் சாதிக்கப்பட மாட்டா தென்க. அன்றியும், அறிவே உலகுக்குக் காரணம் என்பீராயின் அங்ஙனமாய் தோர் அறிவு உண் டென்பதும், அஃதுண்டென் றாகவே, அவ்வறிவுக்கு முதலாகிய ஆன்மா உண் டென்பதும், பெறப்பட்டு விடுமாம். ஆமாயின் இவற்றை இல் பொருள் என் றலும் இவையுள்ள இடத்துக் கடவுள் இருத்தல் கூடாதென்றலும் எனப்படு மாமோ?"

என்றார்.

இவ் விஷயத்திற்கு மறுப்பு முன்னரே பெழுதப்பட்டு, அது ப்ரம்மவித் தயாவின் கண் வெளியாய், இப்போது இப்புத்தகம் 36, 37, 38 வது பக்கங்

ளில் வந்திருக்கிறது. அதற்குப் பதில் ஏதும் எழுதாமல் மறுக்கப்பட்ட பூர்வ பக்கத்தினையே மீண்டும் எழுதினார்.

(1896ஸ் பிரவரிம்- 19உ இந்துசாநனம்.)

“பிரபஞ்சம் சந்திரோயுற்றாரது விபரீதக் காட்சியை ஒத்ததென்பது எவ் வனம் பெறப்படும். சந்திக்கப்பட்டான் ஒருவனுக்குத் தோற்றுவன சில அவ னது விபரீதக் காட்சி யென்பது தக்க சாட்சியங் கொண்டு நிறுத்தப்படும். இவ்வனமே பிரபஞ்சத்தையும், ஓர் விபரீதக் காட்சி என்று நிறுத்தத் தியை ந்த சாட்சியம் என்னை” என்கின்றார்.

சந்தி: நோயுற்றாடத்திலுள்ளது. அதுவிபரீத மயக்கம். அவ்வனமே பிரம த்தின் கண் விபரீதம் மாயா மயக்க மென்க. (பிரமத்தின் கண் மாயை இவ்வா றிருக்குமெனப் பன்முறை கூறி யிருப்பதால் இவ்விடத்தில் அதைப் பற்றிப் பேசாது விட்டனம்.

“ஆன்மாக்களுக்கு மாயை காரணமாகத் தனு கரணங்களைக் கொடுத்தது அவர்களுடைய அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம், இத்தக் கொடையை சந்தி நோய்க்கு ஒப்பிட்டு இவற்றால் விபரீதக் காட்சி விளையு மென்றால் கடவுளு டைய காரணணிய நெறி என்படுமோ?” என்கின்றார்.

இதிலும் உவமான இலக்கணத் தெரியா தெனக் காட்டிக் கொள்ளுகின் றார். அடிக்கடி இவரது தெரியாமையை யெடுத்துக்காட்டுவது எமக்கே விசன மா யிருக்கின்றது! ஆன்மாக்கட்குத் தனு கரணங்கள் கொடுக்கப் பட்டது அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம், அவ்வாறு சந்திரோய் கொடுக்கப்பட்டது என்ன நன்மையைக் கருதி யென்று கேட்கின்றார். இதவும் அதைப் போல நன்மை யிருந்ததாற்றான் இவ் வவமானத்தை யங்கீகரிப்பார் போலும்; இல்லா நன்மை யிருந்ததாற்றான் இவ் வவமானத்தை யல்லவேண்டு மாக்கும்; இல்லாவிடில் சொல்லக் டாற்றாறான் உவமானத் சொல்லவேண்டு மாக்கும்; இல்லாவிடில் சொல்லக் டாற்றாறான் இவ்விதியைக் குதாஸர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ அறி யேம், ஈசன் எங்கும் வியாபகமானவர்; அவர்க் குவமானம் ஆகாயஞ் சொல்ல ப்படுகின்றது. அவ்வன மாயின் ஈசன் அடியார்களுக்கு வேண்டுவனவற்றைக் கொடுக்கும் வள்ளல்; அவ்வாறு ஆகாயம் கொடுக்கும் வள்ளலோ? அன்று. அதனால் ஈசனுக்கு ஆகாயத்தை யுவமை கூறப்படா தெனக் குதாஸர் கூறு வார் போலும், உவமேயத்துக் குள்ள குணங்க ளெல்லாம் உவமானத்தில் இரு க்க வேண்டு மாயின், அவ்வாறு கூற, உலகில் ஓர் பொருளும் அகப்பட மாட் டாவே. கூந்தலுக்கு மேகத்தை யுவமானமாக அலங்கரி தூல் கூறுகின்றது. அப்படியானால் மேகத்தைப் போல உலகத்திற்கு கேதமத்தினை யுண்டாக்கு கின்றதா கூந்தல்? இல்லையே. அப்படியானால் கூந்தலுக்கு மேக உவமானம் சொல்லப் பட்டது போலும். இதனால் உவமையில் எல்லாக் குணங்களும் ஒத் திருக்க வேண்டிய ஆவசியக யின் மென ஏற்படு கின்றது. அப்படி யிருந்தா லும் சந்தி நோயில் ஒரு வித நன்மை யில்லாதும் போக் வில்லை. அந்நன்மை யா தென்னின், நோயினால் பாவ நிவிர்த்தி யுண்டாவதே யாம். ஈசன் தனு யா தென்னின், கொடுத்தது அறிவு விளங்குதற் பொருட் டென்கின்றார். அவ் கரணங்களைக் கொடுத்தது பாவ கருமம் நிவிர்த்தியாம் பொருட் டென வறிவாராக. உலகில் ஈசனது கிருட்டி பயனில்லாது போவதில்லை. ஆயினும் இது காரணமாக உவமையில் எல்லாக் குணங்களும் ஒத்திருக்க வேண்டு மெனக் கேட்பது தகுதியன்று.

இது நிற்க; சந்தி நோ யுள்ளவனுக்கு யாதொரு கடப்பாடி யில்லை யென் றும், அதனோடு அக் கடப்பாடி கடத்தலினால் தண்டனை யில்லை யென்றும்;

கடப்பாடும், கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சாக்கிர வுலகில் உண்டென்றும், ஆதலால் சந்திர நோயை (அதாவது சந்திர நோய்க் காட்சிப் பொருளை) இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கைக்கு ஒப்புச் சொல்லப்படா தென்றும் கூறுகின்றார். இதிலும் இவரது உவமான விலக்கணர் தெரியாமையே வெளியாகின்றது. விலங்கு, பறவை, நீரில் வாழ்வன, ஊர்வன, தாபரம் இவைகட்கும், மானுடக் குழந்தைகட்கும் கடப்பாடும் கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் இல்லை. அதனால் விலக்காதிகட்டு, இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கை யின்றெனச் சொல்லப்படுமா? இவர் சமயிகள் கடவுளுக்குக் கடலையும், உயிருக்கு நீரையும், பாசத்துக்கு உப்பையும் உவமானமாகச் சொல்லுகின்றார்கள். இதில் கடவுளும் உயிரும் சித்து; அவ்வாறு கடலும் நீரும் சித்தா? கடப்பாடும், கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சந்திரா லுண்டாகும் பொருளுக்கு இல்லாமை காரணமாகச் சந்தித் தோற்றப் பொருளைச் சொல்லப்படா தென்றால், கடப்பாடும் அதைக் கடத்தலினால் தண்டனையு மில்லாததினால் நீரையும் உப்பையும் கூடச் சொல்லப்படாதே. அப்படி யிருக்க அவ் உவமானத்தை இவர் சார்பினர் ஏன் சொன்னார்கள்? பிறர் பகஷத்தில் குற்றம் கூற எழுங்கு முன் அது குற்றமா? அன்றா? என முன்னர் யோசிக்க வேண்டும். குற்றமாயின் பின்னர் அக்குற்றம் தம் மதத்தினு முளதோ? இல்லதோ? என்று யோசிக்க வேண்டும். இரண்டு மின்றி வாயில் வந்ததை யெல்லாஞ் சொல்லி விடுவது நன்றன்று. இவர் கூறுவது குற்ற மெனக் காட்டுதற்கு இன்னொரு உவமானங் கூறுவாம். ஈசன் மாயையி லிருந்து சேதன சேதன உலகை யுண்டாக்குமகக்குக் குயவன் மண்ணி லிருந்து குட முண்டாக்குகையை யுவமானமாகக் கூறுகின்றார்கள் இவர் சமயிகள்; அதை யிலரும் அங்கீகரித்தே யிருக்கின்றார். இதில் உவமேயத்தின் சேதனம் சட உலக வாழ்க்கையை அனுபவிக்கின்றது; அவ்வாறு உவமானத்தின் குடமானது என்ன வாழ்க்கையை அனுபவிக்கின்றது? குடம் சட மாயிற்றே. அது எப்படி வாழ்க்கையை அனுபவிக்கும்? அனுபவிக்காத போது ஷை உவமானத்தை யில ரேன் சொல்லுகின்றார்? இதனால் இவர் தாசேஷ்யம் பயன்ற தாகின்ற தன்றா? கிற்க; ஷை சந்திரப் பொருள் விஷயத்தில் ஒப்புமை யாதெனில் சித்தாகிய ப்ரம்மத்தின்கண் சடமாகிய உலகு தோற்றம் என்னு முவமேயத்துக்குச் சித்தாகிய மனத்தின்கண் சட மாகிய உலகு தோற்றம் என்பதாம். இதில் ஏதேனும் பொருத்த யில்லா திருந்தால் காட்டலாம். இவ் வொப்புமையை விட்டு ஒப்புமையிலலாப் பிற குணங்களை யெடுத்துக் காட்டி, உவமான வுலமேயப் பொருத்தம் இல்லை யெனச் சொல்வது உவமான உவமேய விலக்கணர் தெரியாமையாம். “கல்லொத்த சித்தை” யென்பதில் சுழினைத்துக்குக் கல் உவமானமே யன்றி; கணம், சப்த ஸ்பரிச ரூப ரச கந்தத் தன்மை, திருதியம், மலையிலிருத் தண்டாநல், அணு அணுவாய்ப் பெயர்க்கப்படுதல் முதலியன உவமான மன்றே.

“மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சுருதி சம்மத மன்றே. ஆகவே அம் மாயைக்கட்பட்ட லழித் தோன்றுவ எனைத்தும் மயக்க வுணர்ச்சியே யாய் இந்தப் பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சியே யாம் என்பீ ரோல் மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சத்தியம். அந்த மயக்கம் எவ்வியல்பிற்று? இல்லதை யுள்ளதாய் விபரீதக்காட்சி பயக்குந் தகையதாமோ அற்றன்றாம்” என்கிறார்.

இதற்கு யாம் கூறுவ தியாதெனின், அந்த மாயா மயக்கம் இல்லதை யுள்ள தாக்கி விபரீதப் படுத்துந் தகையதே யாம் என்பது. அது பற்றியே பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்தலை மருள் என்றனர் நாயனார்.

மாயை பொய்யென்பதற்கும், இல்லதையுள்ளதாய்த் தோற்றுவிக்குமென்பதற்கும், அதோடு விபரீதமென்பதற்கும் வேண்டியபிரமாணங்கள் முன் 6, 7, 8, 9-வது பக்கங்களில் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. அவற்றை வாசித்துப் பார்ப்பாராக, “அஃதா மாயின் கடவுள் எம்மை அஞ்ஞானத்தி னின்றும் கரையேற்றாத் கோருபாயமாக இவ்விபரீதக் காட்சியில் நிலைப்படுத்தி வைக்கமாட்டார்.” என்கிறார். இவ் வாக்கியத்தில் அஞ்ஞான மிருக்கிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார்; கடவுள் அஞ்ஞானத்தி னின்றும் கரையேற்றுகிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார். இதனால் இரண்டும் இருக்கின்றன வெனத் தெரிகிறது. இதன்படியே கடவுள் விபரீதக் காட்சி யான அஞ்ஞானத் தோற்றத்தையுந் தந்தார்; அதை நிவர்த்தி செய்து கொள்ளத் தக்க விபரீத மில்லா ஞானத்தையுந் தந்தார். அது பற்றியே “எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு” என்றார் நாயனார். விபரீதக் காட்சியில் கடவுள் நிலைப்படுத்தி வைக்க வில்லை. ஜீவனது தீய கருமமானது விபரீதத்தை யுண்மையென மயங்கச் செய்தது. மாயையால் பிளவு பட்ட துவத் சித்தாந்திகள் அத்தீய கரும வயப் பட்டுப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளென மயங்கி மாணப் பிறப்பையடைகின்றார்கள்; மாயா ரகித அத்தைத் சித்தாந்திகளோ, தீய கருமத்தினின்றும் விலகி, பொருளல்ல வற்றைப் பொருளல்லவாகவும், பொருளைப் பொருளாகவும் தெளிந்து மாணப் பிறப்பினின்றும் நீங்குகின்றார்கள்.

“இம்மாயை எம்மை அறித்திய வஸ்துக்களில் விரும்புமாறு ஓர் வகைத் தாய மயக்கத்தைச் செய்வ தாயினும் இதனாற்றானே எமது சிற்றறியும் சிறு தொழிலும் விளக்கம் பெறுதலு முண்டாம். ஆனது பற்றியே அம் மாயை காரணமாக எமக்குக் காருண்னிய சொரூபியாகிய பெருமானார் தனு கரணங் களைத் தந்த தென்க. இங்ஙனந் தந்தமை யாகிய இந்த நியாயந்தானே எம தரிவுக்கு விடையமாகும் பிரபஞ்சத்தை ஓர் விபரீதக் காட்சியெனக் கோடல் சிறிதங் கூடா தென்று தெள்ளிதின் விளக்குமா?” என்கிறார்.

இவ் வாக்கியத்தில் 'அறித்திய வஸ்துக்களில் விரும்பு மாறு ஓர் வகைத் தாய மயக்கத்தைச் செய்வது' என்றோ யன்றி, நாயனார் கூறிய வாறு பொரு எல்லவற்றைப் பொருளென் றுணருமாறு மயக்குகின்றதாய்ச் சொல்ல வில்லை. இவரது மதத்திற்குத் தீங்குண்டா மென நாயனார் கருத்தை யனுசரிக்க வில்லை போலும். இவரவ் வாறு சொல்லாது பேராயினும் அதிலும் அந்நித்திய எய்துபொரு ளில்லாது போக வில்லை. அறித்திய வத்துவை விரும்புதற்குக் காரண மென்ன? நித்திய மென்று கொண்டமையே நித்திய மானது முக்காலத்து முள்ளது ; அறித்திய முக்காலத்து மில்லாதது. முக்காலத்து இல்லாத தென்றால், ஓர் காலத் துள்ள தென்று சொல்லக் கூடும். ஓர் காலத் துள்ள தென்றால் அது இறந்தகாலத்தும் எதிர்காலத்த மில்லை யென்றாகி, துள்ள தென்றால் அது இறந்தகாலத்தும் எதிர்காலத்த மில்லை யென்றாகி, அதாவது முன்பின் இல்லை யென்றாகி, இடையில் மாத்திர மிருக்கின்றதென் றுகிறது. அங்ஙன மாயின், முன்னும் பின்னும் அசத்தும், இடையில் சத்தும் என்னுகின்றது.முன்னும் பின்னும் அசத்தாரு மொன்று, இடையில் மாத்திரம் சத்தாவ தெங்ஙனம்? எது சத்தோ, அது முக்காலத்து அதாவது என்றும் சத்தே; எது அசத்தோ, அது முக்காலத்தும் அதாவது என்றும் அசத்தே.

ஒருகாலத்த அநாவது இடையில் மாத்திர முள்ளதாய்க் காணப்படு
 வுந் தோயெனின், காணப் படினும் அக் காலத்தும் அசத்து அசத்தே.
 யாவ்வரினன்னின் கூறுதும்.கயிற்றாவு முன்னும் பின்னும் அசத்து; அதோடு
 இடையிலும் அசத்தே. சத்தாய்க் காணப் படுவின்றதே யெனின், சத்தென்

பது மருளே யன்றித் தெளி வன்று. யதார்த்தத்தில் அர வில்லை யெனலே திண்ணம். இந்த நியாயத்தின் பிரகாரம் இவர் கூறிய ‘அநித்திய வஸ்து’ என் பது அசத்தே யாகின்றது. அசத்தைச் சத்தாகக்கொண்டால் அதாவது பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டால் விருப்பமுண்டாகின்றது; விருப்ப முண்டாதற்குக் காரணம் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கோடலே யாம். அதற்குக் காரணம் மயக்கம். அது பற்றியே “காமம் வெகுளி மயக்கம் இவை மூன்ற னுமங் கெடக் கெடும் நோய்” என்றார் நாயனார். மயக்கத்தினால் காமம் வெகுளி அதாவது விருப்பு வெறுப் புண்டா மென்பது. மயக்கம் கார ணமும் காமம் வெகுளி காரியமுமாம். மயக்கமாவது யாதெனின் பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளாகக் கோடல். அந்த மயக்கத்தையே நாயனார் மருள் என்றார். இவ்வித மயக்கம் யாரிடத்துள்ளது? பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்ளுவோ ரிடத் துள்ளது. பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்வோர் யாவர்? இவரும் இவர் சார்பினருமேயாம். இவர் சார்பினரான சிவஞான சுவாமிகள் காரியமும் உள் பொருள், காரணமும் உள் பொருள் எனக் கூறியிருக்கின்றார். காரியம் இல் பொரு ளெனத் தத்துவவாத முசலிய நூற்களால் தாபிக்கப்பட்டிருக்கின்றது; இப்புத்தகத்தின் முன்பாகத்திலும் பல வீடங்களில் காரியம் இல் பொருளென வாத முகத்தான் சித்தாந்தஞ் செய்யப்பட்டிருக்கின்றது. இஃதன்றி முன் 89, 90-வது பக்கங்களில் காரிய மில் பொருளென உபநிஷத் பிரமாணமும் புராணப் பிரமாணமும் காட்டப் பட்டிருக்கின்றன. ஆதலால் இது விஷயத்தில் இவர் வாயைத் திறவா திரு த்தலே அழகு.

“இன்னமும் பிரமத்தின் சந்திதியிலே யாதானு மோர் ஏதவின்றி இங்ங னம் இல்லதை யுள்ளதாய்க் காட்டும் விபரீதக் காட்சிக் கியைந்த நிகழ்ச் சிகள் நடை பெற்று வரும் என்றால் அது பிரமத்துக்கே தீராப் பேரிழக்காய் முடியு மென்பதைச் சிந்தித்துணர்க” என்கிறார்.

இதற்குச் சமாதானம் ‘சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை, 18, 19, 20, 21 வது பக்கங்களிலும், ‘துவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலில் 6, 7 வது பக்கங்களிலும், ‘அத்வைத தூஷண பரிகாரம்’ 48 வது பக்கத்திலும், ‘அவை திக சைவசண்ட மாந்தம் அல்லது துவீத சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலில் 132, 133, 134, 135, 136 வது பக்கங்களிலும் இன்னும் இதன் முன் னர் வந்த பல துவீத சைவ கண்டன நூல்களிலும் விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆதலால் இங்கு ஏதும் பேசாது விட்டனம். அந்தச் சமாதானங்களின் மேல் ஆசங்கை செய்வாரானால் பிறகு அதற்குப் பதிலளிக்கப்படும்.

1896(வரு) மார்ச்சுமட 18உ இஃது சாதனம்.

“இனி மாயை சன்னிநோய்க்கு ஒப்பாமென்றால், அந்நோயிற் பட்டோல் வாரக் கொப்பார் யார்? ஜீவர்கள் என்பீரேல் அப்போது ஜீவர் என்றோர் முதல் பிரமத்தின் வேறா யுளர் என்பது பெறப்பட்டு விடுமே. அற்றன்ற அங்ங னனம் பட்டோல்வது பிரமமே என்னில் பிரமம் மாயையிற் பட்டவழி மயக் குற் றழிவ தொன்றாயின், அப்பிரமத்தின் ஈச்சுர லக்கணம் யாண்டோடி ஒழி க்குமோ? அங்ஙன மன்று. அங்ஙனம் பட்டோல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலன மென்னில் பிரமத்தின் பிரதிபலனந்தான் இங்ஙனம் மயக்குற்றழியுமென்றால் அது பிரம சைதன்னியத்தின் பரிபூரண ஞான சொரூபத்துக்கு ஏற்புடைத் தாகுமோ? மாயையிற் பிரமம் பிரதிபலித்த வழி, அதன்சித்தியிலும் அப்பிரதி பலனத்தில் செவ்வே அமைந் திருப்பக் காண்கிறோம். சித் தியல் அமைத்த போது அதனோடு அபேதமா யுள்ள ஞான சொரூபம் எங் குற்றதோ? அந்த

ஞானசொருபம் இங்கே காணப் பெற்றில தென்றால் இந்த அஞ்ஞான சொருபமே பிரமத்தின் சொருப மாம் என்றாவது அல்லது மாயையிற் பிரதிபலித்த வழி மயக்கும் றழியு மியல்பே அந்தப் பிரமத்தின் சுவ ரூப மாம் என்றாவது கோடல்வேண்டும். இங்ஙனங் கொள்ளுங்கால் பிரம லக்கணம் எனப்பட்டழியாது”

என்கிறார்.

நோய்ப்பட் பழல்வது சேவரென்றால் பிரமத்தக்குச் சிவம் வேறாகுமென்றும், வேறென்று சொல்வதற்கஞ்சிப் பிரமமேயென்றால் பிரமம் மாயையயப்பட்டு அழியு மென்றும் கூறுகின்றார். இதற்குச் சமாதானம் ‘சங்கராசாரியர் அவதார மங்கையில 19, 20, 21, 22 வது பக்கங்களிலும், ‘துவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்றதூலில் 6, 7, 8 வது பக்கங்களிலும், ‘மாயாவாத சைவ சண்ட மாருத’த்தில் 109, 110, 111 வது பக்கங்களிலும் காண்க. அங்ஙனம் பட் பழல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலனமென்னில் பிரமம் அபரி பூரணமாகும் என்றார். பரிபூரணத்திற்காக அத்வைதிகள் மாட்டித்தக்கொள்ளுவதாய் முன்னர்ச் சொல்லி, இப்போது அந்த மாற்படித்துக்கொள்ளும் கொழிலை இவரே யேற்றுக் கொண்டது மிகு விசனமா யிருக்கின்றது! அங்குத் தப்பி, இங்குத் தப்பி, எங்குத் தப்பியோடியும் பரி பூரணத்துக்கு வழி யகப்படாமல் தத்தளித்த அவஸ்தைப்பட்டுக்கொண்டிருக்கும் (பிரமத்துக்கு ஒளபபிலேஷிகலியாப தங் கூறும் மதஸ்தரான) இக்குகதாசர்: இச்சயத்தில் பிரமத்துக்கு வேரு பரி பூரணஞ் சொல்வதுபோல் காட்டிக் கொள்ளுவது விந்தையே யாம்! நித்க; பிரமம் பரிபூரணமா யிருந்தும் பிரதிபிம்பித்தல் கூடு மென்பதற்கு வேண்டிய ியாயம் ‘அத்வைத தூஷண பரிகாரம்’ 28, 29 வது பக்கங்களில் சொல்லி யிருப்பதை மற் றொரு முறை கவனித்துப் பார்த்துச் சமாதானப் படுவாராக; பிரதிபிம்ப பங்கம் சுருதியாதிகளில் கூறி யிருப்பதற்குக் காரணமும் பயனும் இன்னவென “அத்வைதிக சைவசண்டமாருதம் அல்லது துவிதசைவர் விடைகளின் மறப்பு” என்ற தூலில் 96, 97 வது பக்கங்களில் உபநிஷத் பிரமாணத்தோடு தெரிந்துகொள்வா ராக. பிரமத்தின் பிரதிபலனம் சேவரென்றால் பிரமத்தின் ஞானம் சிவனிடத்துச் செவ்வே யமைத்திருக்கவேண்டுமென்றார். இவர் வேதாந்த தூலை வாசித்து அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்கின்றாரா? இவ்வு அல்லது அதைக் கற்றுக் கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்றாரா? வாசித்து ஆசங்கை செய்கின்ற ரென்னின், வாசித் திருந்தால் அதற்குக் காரணம் அதிலேயே சொல்லி யிருக்கின்றதே. கற்றுக்கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்ற ரென்னின் இவ்வாறு ஏழதிக் கேட்டுக் கற்றுக்கொள்வது முறைமையுமன்று; பயனு மில்லை. எவ்வாறு கேட்கினும் பதில் கூறுவது கட்டமை யாகலின் அது பற்றித் கூறுதும். பிரமத்தின் ஞானம் சிவனிடத்துச் செவ்வே யமைமைக்குக் காரணம் பிரமமன்று; பிரதிபலனத்துக் கிடமான அவித்தையேயாம். மாயை நிரம்மல சலத்தைப்போன்ற தென்றும், அவித்தை மலின் சலத்தைப்போன்ற தென்றும் அத்வைத தூல்கள் கூறுகின்றமையின், மலின் சலத்தாற் போந்த குற்றம் சூரிய பிம்பத்தைச் சாராத்து போன்று அவித்தையால் போந்த குற்றம் பிரமத்தைச் சாராதென்றதிக.

“அற்றன்று: மாயா தாரியங்க ளாகிய தனு கரணங்கள் கொண்டு சுட்டி. அறியப் படுவன அனைத்தும் இல் பொருள்களே யாம். இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டாததே உண்மைப் பொருள் எனப்படும். ஆதலின் இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவ தாகிய பிரபஞ்சம் இல் பொருளே யாம் என்பீ ரேல்; சுட்டறிவுக்

கெட்டுவனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே. இங்கே யசத் தென்றது தோன்றி நின்றழிவனவும் தமக்கென வோர் சுவாதீன அமைதி இல்லனவும் சுட்டறிவுக்கு விடயமானவு மாகிய பொருள்களை யன்றி முயற்கோடு போலும் இல் பொருளை யல்ல, சுட்டறிவு விபரித அறிவு எனப் பட்டாது. பட்டாதாகவே அவ்வறிவுக்கு விடயமாவனவற்றை விபரிதக் காட்சி யெனலும் கூடாதென்க. மாயா காரணங்களாகிய தனு கரணிகள் கொண்டு, அம் மாயைக் கதித மாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச்சுத்து இந்தச் சுட்டறிவுக்கெட்டுதல் இல்லையென்று சித்தாந்தம் சொல்லுமன்றி இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல்பொருள் என்று அது சிறிதும் எடுத்திசையா தென்க. சுட்டறிவுக் கெட்டுவன அனைத்தும் இல் பொருளாமென்றால், நாம் இந்த அறிவுகொண்ட யாதொரு முயற்சியும் செய்தல் கூடாது. ஆகவே இந்த நிலையில் நிற்குந் துணையும் நம்மால் யாதொரு கடப்பாட்டையும் நமது சமயம் பூட்டுதல் கூடாது. அது மட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவு ளுண்மையைத்தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும். இது பெரும் பேதைமை யாதலின் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொருளெனச் சாதித்தலும் அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்றலும் சாலாதபடி காண்க”

என்கிறார்.

இவ் வாக்கியத்தில் ‘சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை அசத் தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே’ என்று முன்னர்க் கூறி, பின்னர் அதற்கு மாறாகச் ‘சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொரு ளெனச் சாதித்தாலும் அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென்றலும் சாலாதபடி காண்க’ என்றார். இது தவிர ஷை வாக்கியத்திற்குப் பிரமாணமாகச் சூருதியாவது, யுக்தி யாவது, அனுபவ மாவது கூறினா ரில்லை. ‘அசத் தென்றது தோன்றி நின்றழிவனவும் தமக்கென வோர் சுவாதீன அமைதியில்லனவும் சுட்டறிவுக்கு விடய மாவனவு மாகிய’ என்றார். தோன்றி நின்ற அழிவது என்னும் விஷயத்தில் இருந்தது தோன்றி நின்ற அழிகிறதா? இல்லாதது தோன்றி நின்ற அழிகிறதா? இருந்தது தோன்றி நின்ற அழிகின்ற தென்னின் இருந்தது தோன்றுவானேன்? இருப்பானேன்? அழிவானேன்? தோன்றியென்றதால் அதற்கு முன் தோன்ற வில்லை யென்றாகின்றது; இருந்த என்றதால் அதற்கு முன் இல்லை யென்றாகின்றது; அழிகின்ற தென்றால் இருப்பது ஒரு போதும் அழிந் திலது. பிரமம் இருப்பது, அதாவது சத்து. அது தோன்றுமா? இருக்குமா? அழியுமா? தோன்றவுந் தோன்றாது, இருக்கவும் இருக்காது, அழியவும் அழியாது; ஆதலால் இருந்தது தோன்றி நின்ற அழியுமென்கை பொருந்தாது. இனி இல்லாதது தோன்றி நின்ற அழியுமென்னின், இல்லாத தோன்றுவதென்க? தோன்றுவ தென்க? இருப்ப தென்க? அழிவ தென்க? மலடி மகன் இல்லாதவன். அவன் றோன்றுவானா? இருப்பானா? அழிவானா? ஆதலால் இல்லாதது தோன்றி நின்ற அழியு மென்னையும் பொருந்தாது. மண்ணின்கண் குடம்போல் தோன்றி நின்ற அழியு மென்னின், மண்ணின்கண் குடம் தோன்றிய தென்னும் போதும், இருந்ததென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும் அபாவம், மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யெனத் தத்துவ வாதத்திலும், இதற்கு முன் பாகத்திலும் விரிவாய் வாதிக்கப் பட்டிருக்கின்றது. மண்ணின்கண் குடம் பொய் யென்றும், பேச்சு மாதிரி மென்றும் சாந்தோக்கிய உபநிஷத் முதலிய சம்பிரமாணங்கள் இசைந்து முன் 89, 90 வது பக்கங்களில் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. இதனை றோன்றிய தென்ற போதும், இருந்த தென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும்

[illegible]

(1) "சுட்டறிவுக் கெட்டு வனவறறை அச்சத்தினால் எதநாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே."

(2) “மாயா காரணங்க ளாகிய த்னு கரணிகள் கொண்டு, அம்மாயைக் கதிசமாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச் சத்து இந்தக் கூட்டறிவுக் கெட்டதே வில்லை யென்று சித்தார்த்தம் சொல்லும்.”

(3) “இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல் பொரு ளென்று அது சிறிதும் எடுத்திசையாது.”

(4) "அதமட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவுளுண்மை யைத்தான் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும்." (சுட்டறி வுக்கு விஷயமானாலும் கடவுளை யுண்மையென்றே கொள்ள வேண்டுமென் றுள்ளது.)

(5) “சுட்டிவிடக் கெட்டு வனவற்றை இல் பொரு ளெனச் சாதித்த
ஆம் அது கொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென்றும் சாலாதபடி
காண்க.”

இனி இவ்வைத் திலக்கங்கள் இளை விஷயங்களை யொன்று படுத்திப் பார்ப்போம். ஷை ஐந்தாம் சுட்டறிவைப் பற்றிய விஷயங்களே யாம். (2) சத்து (சிவம்) சுட்டறிவுக் கெட்டாது என்றதால் அசத்து சுட்டறிவுக் கெட்டு மென்றாகின்றது. அதற்குச் சரியாக இவரும் (1) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்தென்றார். இவ்வாறு கூறிய இவரோ: (3) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்து அதாவது இல் பொரு ளெனச் சொல்லப்படா தென்றும் கூறுகின்றார். அது மாத்திரமா? (4) சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள் பொய் அதாவது அசத் தென்று சொல்லப் படா தென்றும் கூறுகின்றார். இன்னும் (5) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளன்று என்றார். இல்பொருள் அன்று என்பதனால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது சத்தென்றாகின்றது.

இதிலுள்ள மாறுபாட்டினைச் சற்றுய்த்து நோக்குங்கள். ஒரு இடத்தில் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளென்றார்; மற்றொரு இடத்தில் உள் பொரு ளென்றார். கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று சொல்லி, அத னோடு அவரைச் சத்து என்றார்; இன்னொரு இடத்தில் சுட்டறிவுக்குப் புலப் படும் கடவு ளுண்மையைப் பொய் யென்று சொல்லப் படா தென்றார். மாயைக் கதீத மாகிய கடவு ளாகிய சத்தை அறிதல் கூடாமையின், அந்தக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்று சொல்லி, பிரிதொரு இடத் தில் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவு ளென்று சொல்லுகின்றார். அதனோடு அக்கடவுளை 'உண்மை' அதாவது சத்தென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். உடனே அக்கடவுளைப் பொய் யென்று சொல்லப்படா தென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்.

(2) மாயைக் கதீத மாகிய கடவுளைச் சத் தென்று கூறி, அத்துடனே அக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று கூறியதால் (4) சுட்டறிவுக்கு விஷயமென்ற விவரால் சொல்லப்படுங் கடவுள் மாயைக் குட்பட்டவ ராகின்றார். இதில் மாயைக் கதீத மான சுட்டறிவுக் கெட்டாக் கடவு ளொருவர், மாயைக் குட்பட்டிச் சுட்டறிவுக்கு விஷய மாகுங் கடவு ளொருவர். ஆகிய இவ் விரு கடவுளில் முன் சொன்ன கடவுள் சத் தென்றும், பின் சொன்ன கடவுள் அசத் தென்றுஞ் சொன்னவ ரானாலும் அதற்கு மாறாகப் பின் சொன்ன கடவுளை மெய் யென்று சொல்லாமல் விட்டா ரில்லை. (2) மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணதிகள் கொண்டு, அம்மாயைக் கதீத மாகிய சிவ த்தை யுணர்தல் கூடாமையின் என்று கூறி, அதனோடு அந்தச் சத்து சுட் டறிவுக்கு எட்டுத் தில்லை யென்றுங் கூறியதால், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணதிகள் கொண்டு உணர்வது (அம்மாயைக் குட்பட்ட சிவமல்லாத) அசத்தென் றாகின்றது. அதனோடு சத்து சுட்டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்றதால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்தென் றாகின்றது. இவ்விதமாய்ச் (2) சொல்லிவிட்டுச் (4) சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுளை யுண்மை யென் றுஞ் சொல்லுகின்றார். சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள்: இரண்டாவ திலக்க ப்படி. மாயைக் குட்பட்டவ ராவ தோடு, மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கர ணதிகள் கொண்டு அறியப் படுகின்றவராகி அசத்தாகின்றார். இவர் வாக்கிய ப்படி அவ்வா ரானாலும் மாயைக் குட்பட்டவரும், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணதிகளைக் கொண்டு சுட்டி. யறியப் படுபவருமான கடவுளைப் பற்றி நேரே சொல்ல வருங்கால், அவரை அசத் தென்று சொல்லக் குக தாஸர் மனஞ் சம்மதிக்கிற தில்லை. முன் சொன்னதை மறந்தாயினும் முன் சொன்ன தற்கு மாறாக வாயினும் வந்தது வரட்டு மென்று, பொய் யென்று சொல்லப் படாது, மெய் யென்றே சொல்லவேண்டு மென்று சொல்லுகின்றார். (1) சுட் டறிவுக்கு விஷயமாகவது பொய் யென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுகின்

றன வென்று பொது நியாயமாய் இவர் கூறினும் சித்தாந்த சாஸ்திரத்தின் நியாயத்தைக் கடவுள் விஷயத்தில் செலுத்தக் குக தாஸர்க்கு இஷ்டப்பட வில்லை.

இனி மற்றொருசார்பாக விசாரிப்பாம். (1) சுட்டறிவுக் கெட்டும் பொருள் அசத் தென்றும், (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாதது சத் தென்றும் கூறுகின்ற ரன்றோ? இவ்வாறு சொல்வதற்குக் காரண மென்ன? இயற்கையா யுள்ள ஓரிலக்கணத்தைப் பெற்ற பொரு ளொன்று: அறியப்படும் பேத காரணத் தால், தன தியற்கையிலக்கணத்தை விட்டு, வேறிலக்கணத்தைப் பெறுவ் கொல்லோ! திருட்டாந்தமாகச் சத்தான பொரு பொருளை நாம் சுட்டி அறி வோ மாயின், அப் பொருள், தனது இயற்கை லட்சணமான சத்துத் தன் மையை அதாவது மெய்யார் தன்மையை விட்டு, அசத்துத் தன்மையை அதாவது பொய்யார் தன்மையைப் பெறுமா? இதைச் சாதிப்பதற்கு உலகில் ஒரு பொருளும் திருட்டாந்தம் இல்லையே. (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாத்து சிவ மென்று கூறி, அச்சிவத்தைச் சத் தென்கிறார். சுட்டறிவுக் கெட்டாமை காரணமாகச் சிவ மாதலும் சத்தாலும் மெந்நனம்? சுட்டறிவுக் கெட்டிவிடுவ் காரணத்தால் சத்தல்லாமற் போதலும் உலக மாதலும் மெந்நனம்? யதார்த்தமான பொரு பொருள்: பிறிதொன்றன் காரணத்தால் தனது யதார்த்த நிலைமையை விட்டு அயதார்த்த நிலைமையினைப் பெறுவது கூடோ? நமது அறிவு பேதத்தால் கயிற்றை அரவாக அறிகின்றோம். அதனால் கயிறு தன் னிலைமை குன்றிப் போமா? மேக மோடச் சந்திர னோடுகிறதா யறிகின்றோம். அதனால் யதார்த்தத்தில் சந்திர னோடுகின்றவ னாவானோ? எத்தனையோ காத தூர விஸ்தார முள்ள சூரியனை நாம் ஒரு அடிவட்ட முள்ளவ னெனக் காண் கின்றோம். நாம் காண்கிறபடி அதாவது நமது காண்கைக் கிணங்கச் சூரியன் ஒரு அடி வட்ட முள்ளவ னாய் ஆவான் கொல்லோ! இதனால் நமது சுட் டறிவு காரணமாகப் பிற பொருளுக்கு வேறு இலக்கணம் கூறுவது பொருந் தாமை யாதல் காண்க.

(1896) ஐப் பிரல்ம- 22வ இந்துசாநனம்.)

“யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதி ராகவின்” என்பது உங்கள் சித்தாந்த மன்றோ? ஆகவே ஒழிந்தொழிந்த பிறவெல்லாம் இல்பொருள்களே யன்றோ? என்பீ ராயின் அறியாது கூறினீர். இந்தச் சித்தாந்தக் கருத்தே பற்றி வேத வேதாந்தங்கள் கூறும் கூற்றுகளைக் கண்டே நீர் மயங்குகின்றீர். இங்கே ‘சூனியம்’ என்பதன் பொருள் ‘இல் பொருள்’ அல்ல. அது ‘அப் பிரகாசம்’ என்னும் பொருட்டாம், சிவசத்தின் முன்னே பிரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாதவின்றி அப்பிரகாசமுற்று அழிதலானும் ஒளியின்முன் இருள் போல இவை யெல்லாம் பிரம் சந்தியின் விளக்கம் பெறுத வின்றி மறைத லானும் இவைகள் அசத்தென்றும் சூனியமென்றும் எடுத்துப் பேசப்படும். இங்கே பேசப்படும் அசத்து, சத்துக் கெடுதிறமையாகாது. உண்மை யறிவா சிய பதி ஞானம் கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம். இந்த வுண்மைப் பொ ருளை யறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருளைத் திரி காலத்தம் றுளை யறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருளைத் திரி காலத்தம் கின்றீர். உமது விபரீதப் பொருள் பொருளல்ல வென்பது. அந்த வேதசிவாக மங்களிற்றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையான் எடுத்து உள் பொரு ளெனச் சாதிக்கு மாற்றால் தேத்தெனப் புலப்படும் என்பதறிக.”

என்கிறார்.

‘யாவையும் சூனியஞ் சத்தெதிராகலின்’ என்பது இவரது சித்தாந்த மன்று. அத்தலைதிகளின் சித்தாந்தமே யாம். சத்தாகிய சிவத்தின் முன்னர் யற்றப் பொருள்க ளெல்லாம் அதாவது உலக மெல்லாம் இல் பொருள்களே யாம். இத்தச் சித்தாந்தக் கருத்தின்படிதான் வேத வேதாந்த புராண இதிகாச சிதைகளும்; தேவார திருவாசக திருமத்திரங்களுங் கூறகின்றன. இந்தப் பொருளை அறியாது மயங்குபவர் அத்தலைதிக ளன்று, இவர் பக்கத்தினரே யாம். இவ்விஷயம் இனி வரும் வாத்த்தால் வெளி யாம். சூனியம் என்பதன் பொருள் இல் பொரு ளல்ல’ என்று கூறி, அதன் பொருள் ‘அப் பிரகாசம்’ என்றார். அப்பிரகாசம் என்பது இருள். ‘இல் பொருள் அல்ல’ என்பதனால் உள்பொருளாகின்றது. அப்போது ‘யாவையுஞ் சூனியம்’ என்பதற்கு யாவையும் உள் பொருள் என்று பொருள் செய்யவேண்டும். ‘சத்தெதிர்’ என்பதில் ‘சத்து’ என்பதன் பொருள் உள்ளது. இதன்படி யுரைசெய்தால் உள்ளதற்கு முன் எல்லாம் உள்ளன வென்றாகி, இதன் பிரகாரம் உலமேயத்தை ஆராய்ந்துழி உள்ள பிரமத்தின்கண் உலகமெல்லாம் உள்ளனவென் றாகின்றன. இப் படியானால் ‘யாவையும்’ என்னும் சூத்திரத்தின் ‘சத்தேயறியாது அசத்திலது அறியாது’ என்னு பிரண்டாவதடியில் அசத்து என்னுஞ் சொற்குப் பொருள் உளதாக வேண்டும். சூத்திரமோ இலது என எதிர் மறை யாக இன்மைப் பொருளில் கூறியிருக்கின்றது. இத்தன்றி 9-வது சூத்திரத்தில் பாசத்துக் குவமை கூறங்கால் “உராத் துனைத் தேர்த் தென” என்று கான னீரைச் சொல்லி இருக்கின்றது. முதலாவது உலகு ‘சூனிய’ மென்றும், இரண்டாவது ‘இலது’ என்றும் சொல்லி, மூன்றாவது கானனீரை உவமை கூறியிருக்கின்றது. இவ்வாறு கூறியிருக்கும் போது உலகு உள் பொரு ளெனச் சொல்லக்கருதி, ‘சூனியம்’ என்பதன் பொருள் இல் பொருள் அல்ல’ எனச் சொல்வது நன்றாமோ? ‘அசத்து சத்துக் தெதிர் மறையாகாது’ என்கிறார். இவர்க் காகா விட்டால் போகட்டும், அதைப் பற்றி நாம் சித்திக்க வேண்டுவ தில்லை. சூத்திரமே ‘அசத்து இலது’ என எதிர் மறைப் பொருளில் சொல்லி விட்டதே. அதவே சொல்லி யிருக்கிறபோது அதற் கெதிர் மறையாக இவர் முரண்படுவ தேனே?

இது நிற்க; இங்கே சூனியம் என்பதன் பொருள் ‘இல் பொருள் அல்ல’ என்கிறார். இதனால் வேறு இடத்தில் இலதென் றொத்துக் கொள்வா ரென விளங்குகின்றது இவ் விடத்தில் மாத்திரம் ஏன் இல தென்று சொல்லப் பட்டது? இதற் கேதும் நியாயஞ் சொல்ல வில்லை. சூத்திரமே இல தென்று சொல்லி, அதற்குவமானம் பொய்யான கானனீரைச் சொல்லும்போது இவர் அதற்குப் பொருத்த யில்லாத் தப்புரை செய்யவேண்டில் தென்ன? இல்லாத தப்புரையும் கூறிக் சூத்திரத்தின் சொல்லையும் மாற்றினாலும் மாற்றட்டும். சூனியம் என்பதற்கு இலது என அவ் விடத்தில் ஏன் பொருள் செய்யக் கூடாது? இலது என்று பொருள் சொல்லலாமென இவரும் ஒத்துக்கொள்ளுகின்றார். மிகண்டு அகராதிகளிலும், இலக்கியங்களிலும், சிவ ஞான போதம் 3-ம் சூத்திரம் 1-வது அதிகாரணத்தில் “சூனியமாவது, உள்ளதுமன்று, இல்லதுமன்று, இரண்டு மாவதுமன்று, வேறு மன்மெனப் படும் பாழ்” என்ற வாக்கியத்திலும், உலகானுபவத்திலும் சூனியம் என்பதன் பொருள் இலது அல்லது பாழ் என்றே கொள்ளப் படுகின்றது. சூனியவாதி என்மதின் பொருள் ஒன்றுமில்லையென்று சொல்லுகிறவனென்றே யாவரும் பொருள்கொள் றுகின்றார்கள். சூத்திரமும் இலதென்றே பொருள் கொண்டு அதற் குவமானமாக இல்பொருளானகானனீரைக் கூறியிருக்கின்றதென முன்னரே கூறியிருக்கின்றோம். இவ்நனமாக இவரது தப்புரை யெங்நனம் அமையும்? இவ்வளவு

மாத்திரமல்ல, சுருதிபுராண இதிகாசங்களும் கீதைகளும் திருவாசக தேவார திருமந்திர முதலியவைகளும் உலகு பொய்யெனத் தம்பட்ட மடித்து, அதற் குவமையாக இல் பொருள்களான மலடிமைத்தன், ஆகாயத்தாமரை, முயற் கோடு, கயிற் றரவு, கான னீர், இப்பி வெள்ளி, தாணு புருஷன், இத்திரசாலப் பொருள், சொப்பனவுலகு முதலிய வுவமானங்கள் கூறுகின்றன. யுத்தி யனு பவமாய்ப் பார்த்தாலோ ப்ரம்மம் பரி பூரண மானதினால் அதில் மற் றொரு பொரு ளிரா தென்றும், காரியம் பொய் யாகவே யிருக்கிற தென்றும் திருட் டார்த்த வாயிலாக விளங்குகின்றன. இவ்வாறு வேதாக மாதிகளும், யுத்தி அனுபவங்களும் வெளிப்படையாய் விளக்க, இவ்வளவையும் அடியோடே புரட்டி மாறுபாடு செய்யப் பார்ப்பது தகுதியாமோ? உலகு சத்தெனத் துவித் வாதிகள் யாரேனும் பொருள் செய்வாரென் றல்லவா 'அசத்த இலன்' எனத் தெளிவாய்ச் சூத்திரமே கூற்றிற்று? சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசங்களைப் புரட்டுவதுடன் இவர் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் சிவ ஞான போதத் தையுமா புரட்ட வேண்டும்?

இனி ஒளி யிருள் உவமையை ஆராய்வாம். இவர் ஒளி ஸ்தானத்தில் சிவத்தையும், இருள் ஸ்தானத்தில் உலகையும் வைத்த ஒளியின்முன் இருள் போலப் பிரமச்சந்தியில் உலகு விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைகின்ற தென்கி றூர். இவ் வுவமையத்தால் ஒளியின் சந்தியில் இருள் மறைத் திருக்கிறதா யாகின்றது. இவ்வாறு சொல்வதினால் ஒளியும் இருளும் உண்மைப் பொரு ளென்றும், ஒளி யுள்ளபோது இருள் காணமையால் இருள் இல்லை யென்று சொல்லப் படாதென்றும், இரு ளிருந்தே ஒளியில் மறைத் திருக்கிற தென்று மாகின்றன. இவர் ஒளியின் தன்மையையும், இருளின் தன்மையையும் சுற் றும் ஆராய்ந்தா ரல்லர். அது பற்றியே அது னுண்மையினை யுணராத மனஞ் சென்றவாறு பேசுகின்றார். இருள் சத்தாயிருக்குமென்றும், ஆனால் விளக்கம் பெறுதலில்லையென்றும், விளக்கம் பெறுது மறைத்திருக்கிறதென்றும் சொல் வதற்கு ஆதாரம் யாது? ஒளியி னிடத்து அல்லது ஒளியின் சந்திதானத்து இருள் இல்லவே யில்லையென்பது யாவருக்கும் உடம்பாடாக, இவர் அதற்கு மாறாகப் பேசுவது டியாயமாமோ! இது எப்படி யிருக்கிறதென்னின் மலடியி னிடத்து மகன் சத்தா யிருக்கிறு னென்றும், ஆனால் அவன் விளக்கம் பெறு னென்றும், விளக்கம் பெறுது மலடியி னிடத்து மறைத் திருக்கிறுனென்றும் சொல்வதற் கினமாமென்க. கிற்க; ஒளியுள்ளபோது இருளில்லை; இருளுள்ள போது ஒளி யில்லை. இது ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகள். ஆதலால் ஒன் றிருந்த போது ஒன் றிராது. இப்படியே சிவமும் உலகும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகளாய் அவைகளி லொன் றிருந்தபோது தொன் றிராது. அங்ஙன மாயின், சிவ முள்ளபோது உலகும், உல குள்ளபோது சிவமு மிராவென்று சொல்லவேண்டும். இப்போது உலகுள்ளதால் சிவம் இப்போது இல்லை யென்று சொல்லவேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிலிருந்து உலகமாயே யிருக்கும் றே சொல்லவேண்டும். சிவமில்லாமையால் சிவத்தை யுபாசிப்பது கிஷ்டபலமாய்விடும். நாம்: இப்போது சிவமில்லாமையால் சிவத்தை யுபாசிப்பது கிஷ்டபலமாய்விடும். சிவ மிருந்தாலன்றா நமது உபாசனையை அறியப் போகிறது? இல்லாமை கார சிவ மிருந்தால் சிவ மறியப் படாதபோது, நமது உபாசனையை அறிந்து அதற்குப் பணமாகச் சிவ மறியப் படாதபோது, நமது உபாசனையை அறிந்து அதற்குப் பணம் கொடுப்பவர் யாவர்? உலகு போய்ச் சிவம் வரும்போது உபாசிக்கலா மென்றாலோ, அப்போது உலகமே யிராதே. உலகமே யிராத போது உபா சனை செய்வதெப்படி? உலக மிராதபோது மனம் ஏது? ஞானேந்திரிய சுரு சனை செய்து கொடுக்க? உடலேது? கோவிலேது? குளமேது? தீர்த்தமேது? மேந்திரியங்களைது? உடலேது? உடலேது? கோவிலேது? குளமேது? தீர்த்தமேது? சரியையாகுகள் ஏது? சிவவானாதிகளேது? ஒன்று மிராமையால் உபாசனை யே யிரா தென்க.

இன்றைகு ஆகேதபம் வருமாறு: சிவ மெப்போது முள்ள தென்பது இவர் பக்கமே. சிவம் எப்போதும் இருக்கிற போது அதன் சந்தியும் எப்போது யிருக்கும். அங்ஙன மாயின் 'சிவத்தின் முன்னே ப்ரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாத வின்றி அப்பிரகாச முற்று அழிதலானும் ஒளியின் முன் இருள் போல இவை யெல்லாம் பிரம சந்தியில் விளக்கம் பெறுத வின்றி மறைத லானும் இவைகள் அசத் தென்றும் சூனிய மென்றும் எடுத்தப் பேசப்படும்' என்று கூறியது குற்ற மாகின்றது. எங்ஙன மெனின் சிவம் எப்போது மிருப்பதனால் அதன்முன் உலகே யிராது. இராத போது தனி முதலாக வன்றி யாவது உல கிருத்த லெங்ஙனம்? அப் பிரகாச முறுதலும் எங்ஙனம்? அழித லென்பதும் எங்ஙனம்? விளக்கம் பெருமையும் எங்ஙனம்? மறைதலும் எங்ஙனம்? சதா இருக்கும் சிவத்தின் முன்னர் இல்லாத தான உலகுக்கு அவர் கூறிய செய்கைகள் உளவாம் என்பதற்கு நியாய மென்றே? திருட்டார்தம் யாது? இது மலடியின் முன்னர் மகன் தனிமுதலாக வன்றி யிருத்தலும், அப்பிரகாச முறுதலும், அழிதலும், விளக்கம் பெருமையும், மறைதலும் போலுமா மென்க. பிரபஞ்சத்துக்கு இருளை யுலமான மாகச் சொல்லி, அது அழிநிற தென்றும், விளக்கம் பெற வில்லை யென்றும், மறை நிற தென்றும், அசத்தென்றும், சூனிய மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இருள் அழிநிற போது அது இல்லையென் றுகிறது. அழிந்து இல்லாது போகும் இருள்: விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றும், மறைநிற தென்றும் சொல்லுதல் கூடுமா? விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றதில் இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லையா? இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லையா? இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்னின், இருக்கிற பொருளை அழிந்த தென் றிவர் சொன்னது குற்றமாகின்றது. இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லை யெனின், இல்லாத பொருளுக்கு விளக்கம் இல்லாமைதா னேது? இல்லாத பொருள் விளக்க மில்லாமையாவது மலடிமகன் இல்லாம லிருந்து விளக்க மில்லாமை போலாக்கும்! அங்ஙன மாயின், ஒளி முன்னர் இருள் (மலடி மகன் போல) இல்லாததாகி, இவ்வுலமானத்தை யுலமேய மாகப் பெற்ற உலகும் (மலடி மகன் போல) இல்லாத தாகும். அங்ஙன மாயின், இது இவர் மத விரோத மாகும். 'பிரபஞ்சம் அனைத்தும் தாமோர் தனிமுதலாத வின்றி' என்றதால் பிரபஞ்சம் வேறென்றினைத் தனிமுதலாகப் பெறுகின்றதா யாகிறது. அவ்வே ரென்று யாது? குடம் தனி முத லன்று, அதற்குத் தனி முதல் வேறென்று. அது மண்ணும். மண் னில்லாவிடில் குட மென்னும் பொருளே யிராது. பொருள் மாத்திரமா இராது? குட மென்னும் பெயரே யிராது. அதுபோல உலகிற்குத் தனி முத லெது? சிவ மன்றி வேறு சொல்ல இயலாது. அங்ஙன மாயின் மண்ணை யன்றிக் குடத்திற்குப் பொரு ளின் ருதலானும், குடம் பொய்யாத லானும் இதுபோலச் சிவத்தை யன்றி யுலகுக்குப் பொரு ளிராமலும் பொய்யாயும் போம். உலகு பொய்யென் றெத்துக் கொள்ளாத விவர்: உலகு தனி முத லன்றெனச் சொன்னது இவர் மதத்துக்கே விரோத மாம். ஒரு சமயம் உலகுக்குத் தனிமுதல் மாயையென்றால் அம்மாயை தனிமுதலா? மற்றென் றின் முதலா? எனக் கேட்டுங்கால் அதவும் தனிமுத லன்று என்று சொல் லுவார். அவ்வாறு சொல்லுங் கால் அதற்குத் தனி முதல் சிவ மென்றே சொல்லக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். இங்ஙன மாயின், இதுவும் இவர் மத விரோதமாய் நிற்கும். மாயையையும் உலகையும் ஒன்றாக்கிச் சொல்லாது வேறு வேறென்று சொல்லும் பக்கத்தில் ஒளி இருள்களாகிய இரண்டிற்கு மிடையில் மற்றொரு பெர்ருளை உலமானமாகச் சொல்ல வேண்டியதாய் நேரிடும். ஆதலால் பூர்வ பக்டியாரே இதை யொத்துக் கொள்ள மாட்டார். ஒளி

திலக்கணமும், இருளின் திலக்கணமும் சரியா யுணராமையால் இவர் இவ்வளவு திரிபுணர்ச்சிக் குள்ளானார். இரு ளென்பது பிரகாசத்தின் குறை வென்றும், அக் குறைவுக்கே இரு ளென்றும், பிரகாசம் அதிகத்திற்கு ஒளி யென்றும் உணர்ந் திருப்பா ராயின் இவ்வித இக்கட்டி லகப்பட்டு விழிக்கமாட்டார். டிக்கிரி உயர உயரச் சூடென்றும், குறையக் குறையக் குளிர்ச்சி யென்றும் சொல்லப் படுதல் போல, பிரகாசம் அதிகப்பட அதிகப்பட வொளி யென்றும், குறையக் குறைய இரு ளென்றும் சொல்லப்பட மென் றறிவாராக, இதனால் ஒன்றில் ஒன்று சத்தாய் இருந்து மறைந் திருக்கின்ற தென்னும் தர்வாதம் விலகிப் போய் தென்க. ஒளி யிருள் விஷயத்தை விரிவாய்த் தெரிந்து கொள்ள வேண்டு மாயின், ப்ரம்ம வித்தியாவின் 9-ம் புத்தகம் 12 வது பத்திரிகை 191 வது பக்கத்திலும், ஷட 18 வது பத்திரிகையின் முடிவில் வர்ணகாகிதத்திலும், ஷட 20 வது பத்திரிகையின் அதுபந்தத்திலும், 21 வது பத்திரிகையின் 330 வது பக்கத்திலும், 22 வது பத்திரிகை 347 வது பக்கத்திலும் தெரிந்துகொள்ளலாம்.

இவர் சிவமும் உள் பொருள், உலகும் உள் பொரு ளெனக் கூறி, அதற் குவமானமாகச் சூத்திரத்தில் கூறாத ஒளி இருள் உவமானத்தையிவர் சொல்லுகிறபடி சொன்னால் சொல்லட்டும் அத்வைத பக்தப்படி சிவம் உள் பொரு ளென்றும், உலகு இல் பொரு ளென்றும் சொல்ல அந்தச் சூத்திர மிட்டங் கொடுக்க வில்லை யென்று இவர் சொல்ல வில்லையே. அந்தச் சூத்திரத் திற்கு அத்வைதிக ளொரு உரை செய்கிறார்கள்; இவர் பக்கத்தினர் ஒரு உரை செய்கின்றார்கள். இவர், தம் பக்கத்து உரையை மாத்திரம் கூறினாரே யன்றி, அத்வைதிகளின் பக்கத்து உரையை இவர் மறுக்கவு மில்லை; அது குற்றமென்று கூறி அதற்கு நியாயங் காட்டவு மில்லையே. ஆனால் வெற்றுரையால் 'மயங்குகின்றீர்' என்று ஒரு வார்த்தை சொல்லுகின்றார். நாமோ இவர் கூறும் உரை தப்பென்றும் அது அந்நூலுக்கே விரோத மென்றும் அதிலும் அந்தச் சூத்திரத்து இரண்டாவ தடிக்கே விரோத மென்றும் அதனோடு ஒளியிரு ஞ்வமானம் சத்தப் பிசகென்றும் விளக்கிக் காட்டி, அத்வைதிகள் கூறு முரையே சுருதி சம்மதமும், யுக்தி அனுபவ சம்மதமு மெனத் தாபித்தோம்.

நிற்க; ஷட சூத்திரத்துக்கு ஒளியிருள் உவமானத்தைச் சொல்லலாம். ஆனால் அவ் வுவமானத்தின் பொருள் இவர் கூறு மாறு சொல்லப் பட்டது. வேறுவிதமாய்ச் சொல்ல வேண்டும். சொன்னால்தான் எல்லா நூல்களுக்கும் சம்மத மாய்ப் போம். ஷட 'யாவையுஞ் குளியஞ் சத்தெதி ராகலின்' என்ற சூத்திரத்தில் சிவம் உண்மை யென்றும், உலகு குளியம் அதாவது பொய்யென்றஞ் சொல்லுகின்றன. இவ் வுவமேயத்தின் பிரகாரம் நோக்கினால் ஒளியினிடத்து இரு ளில்லாமைபோலச் சிவத்தி னிடத்து உல கில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். சிவ முண்மை யென்பதற்கு ஒளியும், சிவத்தி னிடத்து உலகு இல்லை அதாவது பொய் யென்பதற்கு இருளும் ஒருபுடை உவமானம். சூத்திரத்தி லிவ் வுவமானஞ் சொல்ல வில்லை. சொல்லா விட்டாலும் ஏற்றிச் சொல்லலாம். இவ்வாறு சொன்னால் உவமான உவமேயங்கள் பொருத்த மாய்ப் போம். ஒளி இரு ஞ்வமானத்தை மற்ரொரு விதத்தில் முற்றுவமை யாகவுஞ் சொல்லலாம். அஃ தியாதெனின் சாக்ஷி உலகில் சூரியன் நன்றாய்ப் பிரகாசிக்கும் பகல் பதினென்று நாழிகைக்கு ஒருவன் நித்திரை புரிந்து கனவு கண்டதாயும், அந்தக் கனவு இருட்டுக்காலமா யிருந்து அதில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்ததாயும் வைத்துக் கொள்வோம். இதில் சாக்ஷிவுலகு உண்மை, சொப்பன வுலகு பொய். சாக்ஷி உலகு சூரிய வொளி,

சொப்பன வலகு இருட்டு. இவற்றில் சூரியனும் இருக்கிறான்; அதே காலத்தில் இருளும் இருக்கிறது. இருந்தாலும் ஒளி யுண்மை, இருள் பொய். சாக்கிர வலகிலேயே சொப்பன வலகு மிருப்பதால் ஒளியிலேயே இரு ளிருக்கிறதா யேற்படுகின்றது. இரண்டும் ஒரே காலத்தி லிருந்தாலும் இவற்றில் ஒன்று உண்மை, ஒன்று பொய். அதாவது ஒளி உண்மை, இருள் பொய். இவ்வாறு சிவம் உண்மை, உலகு பொய். சாக்கிர உலகிருக்கும்போதே சொப்பன வலகிருக்கின்றமையால் ஒளி யிருக்கிற போதே இருளும் இருக்கிறதாயாகின்றது. இதன்படியே சிவ மிருக்கிற போதே உலகும் இருக்கிறதாயாகின்றது. அப்படி யிருந்தாலும் சிவம் உண்மையும், உலகு பொய்யு மாம். இவர் கூறிய வாறு ஒளி யிருள் விவ்யத்தைப் பார்த்தால் ஒளி யுள்ளபோது இரு ளில்லை, இரு ளுள்ளபோது ஒளி யில்லை. இவ்வாறு உவமேயத்தை நோக்கின் சிவ முள்ளபோது உலகில்லை, உலகுள்ளபோது சிவமில்லை. இப்போது உலகுள்ளதால் சிவ மில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். இவர் கூறும் ஷை ஒளி இரு ளுவமானத்தால் இவ்வளவு குற்றத்திற்கிட னாகின்றது. நாம் கூறும் ஷை ஒளி இரு ளுவமானத்தால் ஷை குற்றத்திற் கிடனாகா திருப்பதோடு குணத்திற்கு மிட னாகின்றது.

‘உண்மையறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும் வழித்தோன்றுவதே சத்தென்றும்’ என்று சொல்லி, உடனே ‘மயக்க அறிவாகிய பசு பாச ஞானங்கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றுவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்களில் எடுத்தப் பேசப்படுவனவாம்’ என்றார். இவர்க்குச் சத்தென்றாலும் அசத்தென்றாலும் இரண்டுக்கும் பொருள் உண்மை யெனலே. இங்ஙனமாகப் பதி ஞானங்கொண்டு நோக்குதலும் பசு பாச ஞானங் கொண்டு நோக்குதலும் ஏது யுள் ‘உண்மையறிவாகிய’ என்றும், ‘மயக்க அறிவாகிய’ என்றும் கூறியவற் கு? ‘உண்மை அறிவு’ உண்மையறிவா? அன்று? மயக்க அறிவு என்றதில் அறிவில் மயக்க முண்டென்ப தன்றி அறிவு உண்மையல்லாதபோமோ? அறிவு மயக்கமானால் பொருளே யில்லாமற்போமோ? கங்குடித்து ஒருவன் மயங்கிக் கிடந்தானென்றும், கங்குடியாமல் ஒருவன் மயங்காமல் தெளிவோ டிருந்தானென்றும் வைத்துக்கொள்வோம். இவ்விருவரில் கள் குடித்தவன் பெரிய யனென்றும் வைத்துக்கொள்வோம். இவ்விருவரில் கள் குடித்தவன் பெரிய யனும், குடியாதவன் மெய்யனும் ஆவார் கொல்லோ! ஆகாரென்பது திண்ணம். திண்ண மாகவே, இருவருமே உண்மையானவரென் றறிக. இங்ஙமாக உண்மை யறிவு கொண்டு அறியப்படுவது சத்தென்றும், மயக்க அறிவு கொண்டு அறியப்படுவது அசத்தென்றும் யாங்ஙனங் கூறற் பாலன? அறிபவனது மயக்க மின்மை, மயக்கங் காரணமாக வேறு பொருள்கள் சத்து அசத்துக் ளான பேதமாதல் கூடுமோ? கள் குடியாதவனுக்கு விளங்கும் ஒரு சத்துப் பொருள்: கள் குடித்தவனுக்குச் சத்தாகத் தோற்றுதோ? கள் குடித்தவனுக்கு விளங்கும் அசத்துப்பொருள் ஒன்று: கள் குடியாதவனுக்கு அசத்துப் பொருளாய்த் தோற்றுதோ? இதனால் என்ன விளங்குகின்ற தென்னின், உள்ள பொரு ளொன்று: காண்பானது பேத புத்தி காரண மாக மாறபடாதென் றறிக. எனினும்: காணங்கொண்டு நோக்கும்வழி’ என்றதால் நோக்கு ‘உண்மை யறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும்வழி’ என்றதால் நோக்குவோனுக்குப் பதி ஞானக் கருவி யாகின்றது; ‘மயக்க அறிவாகிய பசு பாச ஞானங் கொண்டு நோக்கும் வழி’ என்றதால் நோக்குவோனுக்குப் பசு பாச ஞானமுந் துணைக் கருவி யாகின்றது. ஒரு கருவி உண்மை யறிவாகிய பதிஞானம், ஒரு கருவி மயக்க அறிவாகிய பசுபாசஞானம். முன்னைய கருவி சத்த அறிவு, பின்னைய கருவி அசத்த அறிவு. இவர் கூறுகிறபடி சத்த கருவி யால் காணப் படுவது சத்தும், அசத்த கருவியால் காணப் படுவது அசத்து மாம். சத்த கருவி கொண்டு காணப் படுவதால் சத்தாதலும், அசத்த கருவி

கொண்டு காணப்படுவதால் அசத்தாததும் கூடுமென்பதற்கு நியாயமென்னை? தோஷ முள்ள கருவி காரணமாக அறியப்படும் பொருள்கள் தோஷமாய் விளங்கு மாயின் அந்தத் தோஷம் கருவியின் றேஷமே யன்றிப் பொருள் களின் றேஷமன்று. அங்ஙனமே மயக்க அறிவாகிய பசுபாச ஞானங் கொண்டு அறிதல் காரணமாகப் பொருள்களை அசத்தெனல் கூடாது; அந்தத் தோஷத்தைப் பசுபாச ஞானமாகிய கருவியின்பேரிலேயே யேற்றிச் சொல்ல வேண்டும். இவ்வளவு தோஷமாக 'வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம்' என்றனரே யன்றி, எடுத்துப் பேசப்படும் வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டினா ரின்று. வேதத்தில் அவ்வித தோஷ வாக்கியங்கள் கிடையவே கிடையா; சிவாகம முடிவான சிவ ஞான போதத்திலும் கிடையாது. இவர் கூறியவாறு பதிஞானம், பசுபாச ஞானங்களாகிய துணைக்கருவிகள் சித்தா? சடமா? கருவிகள் சித் தென்பதற்கு ஏதும் பிரமாண மில்லை. கருவிக ளெல்லாம் சடமாயிருத்தல் யாவர்க்குங் கண்கூடு. தூரத்திலுள்ள பொருளைத் தூர திருஷ்டி கண்ணாடி கொண்டு கண்ணறியும் விஷயத்தில் கண்டும், கண்ணாடி சடமுமாம். அவ்வாறே ஆன்மா மனதைக்கொண்டு பொருள்களை அறியுங்கால் ஆன்மா சித்தம் மனம் சடமு மாம். இவ்வாறே துணைக் கருவிக ளெல்லாம் சடமாயிருக்கக் காண்கின்றோம்; சித்து துணைக் கருவியாயிருக்கக் காண்கில்லேம். இங்ஙன மாயின் துணைக்கருவி யாகிய பதி ஞானமும் சடமாய்ப் போமே. பதி ஞானமே சடமாகிற போது மற்ற ஞான மெல்லாம் சடமாய்ப் போகாது சித்தாகவே யிருக்குமோ? இதனால் இவர் கூறும் பதி ஞானம் ஞான மன்று, சடமேயா மென்பது திண்ணமா மென்க.

‘இந்த உண்மைப் பொருளை அறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருள்களைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனியங்கள் என் றெடுத்தக் கூறும் என மருட்சியும் தழிகின்றீர்.’ என்பதற்குப் பதில் வருமாறு:—பிர பஞ்சம் இல் பொரு ளென்றது இதன் முன்னர்ப் பல வேதாதிப் பிரமாணங்கள் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன; சிவ ஞான போதம் “யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதி ராகவின் சத்தே யறியாது அசத் திவது அறியாது” “உணருரு அசத்த” “உராத் துணைத் தேர்த் தெனப் பாச மொருவ” எனவும், தேவி காலோத்தரம் “நீடிய தலைகா லெங்கும் நிறை மயிர்த் தோலினாலே மூடிய வுலகுங் காணுங் கனவெனு முளத்தனா” “தோன்றுவ தெல்லாம் அசத்த” எனவும் கூறும் வாக்கியங்களும் பன்முறை காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. இவ் வாக்கியங்களினாலே யெல்லாம் உலகு இல் பொரு ளெனத் தெளிவாய் விளங்க, உள் பொரு ளெனக் கூறுவதாய் பொய் மொழி கூறுவது மெய்யுடை யார்க்கு நியாயமா? அத்தைதிகள் உலகு பொய் யெனற்கு அனேக வேதா கம புராண தி வாக்கியங்களை நேர் நேரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றார்கள். மெய் யென்பதற்கு ஒரு வாக்கியமும் இவர் காட்ட வில்லை. பிரத்தியக்ஷமாய்வுலகு பொய் யென்று கூறிய சிவ ஞான போத சூத்திரங்களை மாத்திரம் இப் போது ஒரே புரட்டாகப் புரட்டி அது விஷயமாக இப்போது மறுக்கப்பட டார். பிரபஞ்சத்தைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனிய மென்று கூறுவது மருள் என் னிறார். இதனால் ஒரு காலத் துள்ளது ஏகதேச சூனியம் என்றும், அப்படிச் சொல்வது தெரு ளென்றும் இவர் ஒத்துக் கொள்வதாய் ஏற்படுகின்றன. உள்ளது என்று முள்ளதே யன்றி, ஒருகாலத் துள்ளது ஒரு காலத் தில்லது மாகா. அன்றி உள்ள தில்ல தாதலும் இல்லது உள்ள தாதலும் நியாய விரோதம். உள்ள தில்ல தாகு மாயின், உள்ள பிரமமும் ஒரு காலத்து இல்ல தாகும்; இல்லதுள்ள தாகு மாயின் இல்லாத மலடி மகனும் ஒரு

காலத் துள்ளிய னாவான். பிரபஞ்சத்திற் குவமான மகக் கயிற் றரவு, காண்
 னீர், சொப்பன வுலகு முதலிய பொய்ப் பொருள்களை உபரித்து, புராணேதி
 காசு, கேத, ஆகம, திருவாசகாதிகள் கூறுகின்றன. ஷே கயிற் றர வாதிகள்
 ஒரு காலத்தி ஁ள போலத் தோன்றுகின்றன. ஆதலால் அவை உண்மையி
 லில்லை. ஁ள வென்று வைத்துக் கொண்டால் ஒரு காலத்துச் சத் தென்றும்
 இரு காலத்துச் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லல் வேண்டும்; இவ் வென்று
 வைத்துக் கொண்டால் முக் காலத்துஞ் சத் தல்ல, அதாவது சூனியமே
 பென்று சொல்லலாம். அவை யொரு காலத்து ஁ள போலத் தோன்றினாலுந்
 தோற்று மக்காலத்தும் கயிற் றர வாதிகள் யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்களே
 யெனக் கொண்டால், அக் காலத்தும் அவை சூனியம் என்பதற்கு ஆகேப
 மில்லை. கயிற் றர வாதிகள் சத்துப் போற் றேன்றினாலும் சத்தாகிலே அநிந்
 தாலும் அதே காலத்தில் அவை யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்க் களென் றொத்
 துக் கொள்ளாத விவேகிக் கிருப்பார்க் களென்று தோன்று வில்லை. இந்த அந்
 தத்ததை வைத்தே உலகு இல் பொரு ளெனக் கொண்டு, சிவானுந் போத அந்
 'யாவையுந் சூனியம் சத்தெதி ராகலின் சத்தே யறியாது அசத் தில தறி
 யாது' எனக் கூறிற் றென்க. 'உமது விபரித் ப் பொருள் பொரு ளல்ல' என்
 ரீது. இல்லதை யில்ல தாகவும், உள்ளதை யுள்ள தாகவுந் கொள்வது விப
 ரீத மாகாது. யதார்த்தமே யாம். இல்லதை யுள்ள தாகவும் உள்ளதை இல்ல
 தாகவும் மாறுபா டாகக் கொள்வதே விபரித்தும் அயதார்த்தமு மாம். அது
 பற்றியே பொரு ளல்ல வற்றைப் பொரு ளெனக் கொள்ளுதலை மருளென்ற
 னர் திரு வள்ளுவ நாயனார். 'அந்த வேத சிவாகமங்களிற் றானே பிரபஞ்சத்
 தைச் சிறப்பு வகையா னெடுத்த ஁ள பொரு ளெனச் சாதிக்கு மாற்றல்
 தெற்றெனப் புலப்படுமீ' என்கிறார். 'சாதிக்கு மாற்றல்' என வாயால் சொல்லு
 கின்றாரே யன்றி அவ்வாறு சாதிக்கும் ஒரு பிரமாணத்தையேனும் எடுத்துக்
 காட்டி னு ரின்றே! வாதிக்க றேருஞ் சமயத்தில் காட்டாத பிரமாண மிருந்
 தென்? இல்லாது போயென்? நியாயஸ்தலத்தில் வாதிக்க ளேனும் பிரதிவாதிக்க
 ளேனும் தங்கள் நியாய பலத்தைக் காட்டவேண்டிய சபயத்தில் அதற்குரிய
 பத்திரங்களையும் தஸ்தா வேசுகளையும் காட்டாமலும் சாக்கிதிகைக் கொண்டு
 வந்து ருசுப்படுத்தாமலு மிருந்து கொண்டே, பத்திர தஸ்தா வேசுக் கிருந்
 கின்றன வென்றும், காட்சிகளும் இருக்கின்றார்க் களென்றும் வெற்றுவரையால்
 கூறினல் அது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கதா? வாதி: தன் பக்தமே நியாயமென
 விளக்கவேண்டி, அதற் காதாரமான பத்திர தஸ்தாவேசுகளைக் காட்டிச் சாக்கி
 களையும் ருசுப்படுத்தும் போது, பிரதி வாதி: வெறுமையாயும் வெறுந் கைய
 னுபு நியாயஸ்தலத்தில் வந்து நின்று, தன் பக்தமே நியாயமென்றும் அதற்கு
 வேண்டிய பத்திர தஸ்தாவேசுக் கிருக்கின்றன வென்றும், சாக்கிகளும் இருந்
 கின்றார்க் களென்றும் வெற் றரையால் சொன்னால் நியாயாதிபதி ஏற்றுக்
 கொள்வாரா? அங்ஙனமே அத்தவாதிகள் உலகு பொய் யென்பதற்கு ஒன்றி
 ரண் டன்று, பல சுரு புரா ணேதிகாச ஆகம வாக்கியங்களையும், அவைக
 ளுக்கு விரோத மில்லாப் பல ஆன்றோர் வாக்கியங்களையும் நேர் நேராய் எடுத்
 துக் காட்டும் போது இவர் ஒரு ஆதாரமு மின்றி வெறுந் ஆளாயும் வெறுந்
 கைய ராயும் வந்து நின்று கொண்டு, வேத சிவாகமங்களின் பிரபஞ்ச முள்
 பொரு ளெனச் சாதிக்கின்ற தென வெற்றுவரையார் கூறுவது கூடுமா? இது
 னாலேயே இவர் மதத்தின் பல வீணம் வெளிப்படு கின்ற தன்றா? பிரபஞ்ச
 மில் பொரு ளெனற்கு அனேக பிரமாணங்கள் மேலு மேலும் வீடாது காட்
 டவே, அதை மறுக்க ஒரு உபாயங் கண்டு பிடித்தார். அந்த உபாயம் யாதெ
 ன்றாலோ 'அந்த வேத சிவாகமங்களிற் றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையா

னெடுத்து உள் பொரு ளெனச் சாதிக்கும்' என்பது. இதனால் பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்று பொது வகையான் வேத சிவாகங்கள் கூறுகின்றன வென்று விளங்குகின்றது. இதற்குப் பிரமாணம் யாது? பொது வகையால் இல் பொரு ளாவது: சிறப்பு வகையால் உள் பொருளா மென்பதற்கு யுத்தி அனுபவந் தான் யாது? உண்மையில் உள் பொருள் என்பது பொது வகை யாகவும், இல் பொரு ளென்பது சிறப்பு வகை யாகவும் இருக்கின்றனவே யன்றி இவற் கூறு மாறு இல்லை. அதைத் தம் பகை மாகத் திருப்பிக் கொண்டா ரிக் குக தாஸர். குட முள் பொரு ளெனப் பொதுவாக எல்லாராலுங் கொள்ளப்படு கின்றது; சாஸ்திரமோ இல் பொரு ளெனச் சிறப்பாய்ச் சொல்லுகின்றது. அத னாலேதான் பொரு ளல்ல வற்றைப் பொரு ளென் றுணர்தலை மருளென்றும், “எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப் பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு” என்றும் நாயனார் கூறி யுள்ளா ரென்க. முன் 89, 90 வது பக்கங்க ளில் காட்டிய சாந்தோக்கிய உபநிஷத், யோக சிகோபநிஷத், பஞ்சப் பிர மோபநிஷத், பிரமகிதை இவற்றின் படியும் காரண முண்மை யென்றும், காரியம் பொய் யென்றும், இதற் குவமான மாக மண் முதலிய காரணப் பொருள்க ளுண்மை யென்றும், குட முதலிய காரியப் பொருள்கள் பொய் யென்றும் அக்காரியப் பொருள்கள் பேச்சு மாத்திர மென்றும் சித்தாந்த மாநி ன்றன. உலகில் ஞான தூலாராய்ச்சி யில்லாச் சாதாரண சனங்கள் காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் உண்மை யென்று கொள்ளுகின்றார்கள்; ஞான தூல் ஆராய்ச்சி செய்த சிறந்த சனங்கள் ஷை குமர், உபநிஷத், புராணம் இவற்றின் பிரமாணப்படியும், யுத்தி அனுபவங்களின்படியும் காரியப் பொருள்க ளெல் லாம் உண்மையெனக் கொள்ளுகின்றார்கள். இதனால் பிரத்தியட்சம் உள் பொரு ளென்பது சாமானியமும் அதாவது பொதுவும், இல் பொரு ளென் பது சிறப்பு மாகச் சூருதி யுத்தி அனுபவ சகிதமாய் ஏற்படுகின்றன. இங்ஙன மாக ஒரு நியாயமு மின்றியும் பிரமாண மின்றியும் வாயில் வந்த வாறு இதை அது வாகவும், அதை யிதவாகவும் மாறுபடுத்திக் கூறியது நியாயம் ஆகாதென்க.

“அற்றாயின் ஆக: ‘உள்ளது போகாதென்பது நியாய தூன் முடிபுன்றோ? பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷமாதவினால், அஃதில் பொரு ளென் பது செவ்விதிற் சித்திக்கு யன்றோ என்பிராயின், நண்பர்கள், நீவிர் எல்லாம் எடுத்ததை யெப்படியாயினும் கிறுத்திவிடுதல் வேண்டும் என்னும் மதம் பற்றி அழிகின்றீ ரன்றி உண்மையைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்குகின்றிலீர்! நீர் எல்லாம் பிரபஞ்சத்தை யில் பொரு ளென்பது அஃது அழிந்த போகும் இய ல்பு பற்றித் தானோ? அழிந்த போம் ஒரு பொருளின் இலக்கணத்தைத் தானோ நீர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் எனச் சாதிக்கு மாற்றால் தாபிக்கத் துணிவது? இல்லை! இல்லை!! அழிந்த போம் பொருளுக்கு ஒரு காலத்தாயி லும் நீர் உண்மை உண்டு, நீர் சாதிக்கும் இன்மை முக் காலத்தக்கும் உரிய தாகலின், அழிவுபாட்டாற் பெறப்படும் இன்மை உமக்குச் சிறிதும் ஓர் பயன் தாராதென்க. அழிவுற்றொழியும் பொருள்கள் முயற்கோடும் ஆகாயத் தாம ரையு மொத்த இல் பொருள்க ளல்ல என்பதை நாம் உமக்குச் சொல்லிக் காட்ட வேண்டா. ஆகவே அழிவுபா டெய்து மாற்றால் பிரபஞ்சத்துக் கெய் தற்பால் தாபிய இன்மை, நீங்கள் எல்லாம் சாதிக்கப் புகுந்த இன்மை யாகா தென்பதைக் கண்டு தேறுக. ‘உள்ளது போகாது’ என்பது சத்தியம். பிரபஞ்சம் சூனியத்தை யடைவது எக்காலத்தும் இல்லை. அது தன் முதற் காரணத் தடங்குவதே அதன் அழிவுபா டென்று பேசப்படும். முதற்காரணத் தோடுங்குதல் நீர் கூறும் சூனிய நிலை ஆகாதென்க. இனி உள்ளது போகாது,

என்பது போல 'இவ்வது வாராத' என்பதும் நியாய நூன் முடிபே யன்றோ? ஆகவே பிரபஞ்சம் வருமாற்றல் அஃ தோர் உள் பொருளே யாம் என்பதை ஊகித்துணர உம்மாட்டுச் சத்தியில்லா தொழிந்தமை பெருந் துக்கம்."

என்கிறார்.

இதற்கு மறுப்புத் தத்துவ வாதத்தில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது" என்னும் விஷயத்திலும், "சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து அறிவே யுலகமென வுரைத்தல்" என்னும் விஷயத்திலும், அதன் பின்னர் வந்த பல துவித சைவகண்டன நூல்களிலும் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அந்தப் பூர்வ பக்கத்தினைத்தான் வெகு ஆகேஷம்போல் பேசுகின்றார் குகதாஸர். இவ்வாறு பேசுவது 'ஒரு முறை இருமுறை யன்று, பன்முறையும் இவர்க்குச் சுபாவமாம். இவர்க்கு மாத்திர மன்று, இவ ரின் தந்தவர்க்கும் இது சுபாவமேயா மென்க.

இவரிப்போது கூறியவற்றுள் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதவினல்' என வொன்று கூறினார். இது எப்படிப் பிரத்தியக்ஷமோ அறியோம். பிரபஞ்ச மழிந்தபோது பிரபஞ்ச மில்லை. பிரபஞ்சமே யில்லாத போது பிரபஞ்சத்தி னோர் கூறான உடலு மில்லை, உடலே யில்லாத போது உடலி னோர் கூறான கண்ணென்ப தேது? கண்ணே யில்லாதபோது பிரத்தியக்ஷ மென்பது மில்லை. இங்ஙனமாகப் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதவினல்' என எவ்வாறு கூறத் துணிந்தார்? திருட்டாந்த பாகத் ததியக்ஷ மாதவினல்' என எவ்வாறு கூறத் துணிந்தார்? குடத்தின் அழிவு பிரத்தியக்ஷ மாகின்றது. குட மழிபுங்கால் கண்ணிருக்கின்றமையின் அது பிரத்தியக்ஷமாகின்றது. குட மழிபுங்கால் கண்ணிருக்கின்றமையின் அது பிரத்தியக்ஷமாகும். அவ்வாறு பிரபஞ்சம் அழிவுறுங்கால் கண் இருக்கின்றதா? கண்ணிருக்கிற தென்றல் அப்போது பிரபஞ்சமும் இருக்கவேண்டுமே. கண்: பிரபஞ்சப் பொருளான பூக விகார மன்று? ஆதலால் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதவினல்' என்று கூறியது குண் மில்லாத போய தென்க. உலோகாயுதர் பிரத்தியக்ஷ வாதிகளென யாவரும் அறிந்த விஷயமே. பிரத்தியக்ஷ வாதிகளான அவர்கள்: பிரபஞ்சம் அழிவுறு மென வொத்துக் கொள்வ தில்லை; ஏனெனின் அழிவுறுதல் பிரத்தியக்ஷ மல்லாமையா னென்க. இக் குகதாஸர்க்குப் பிரத்தியக்ஷம் இன்ன தென்றும், பிரத்தியக்ஷ மல்லாதது இன்ன தென்றும் தெரியா. அது பற்றியே இவர் திரி புணர்க்கி கொண்டு அவ்வாறு பேசினாரென்க.

(1896ஆ மேஷ 6௭ இந் துசாதனம்.)

"இங்ஙனமே இரண்டாங்குற்றை விசாரிக்கவே பிரமத்தைப் பிரபஞ்சத் துக்கே காரண மெனல் கூடா தென்பதும், காரண நீக்கம் பற்றிப் பிரபஞ்சம் இல் பொருளாதல் அமையாதென்பதும், பிரபஞ்சத்தை எவ்வாற்றானும் இல் பொருள் எனக் கூறுமது பெரும் விவோதமென்பதும் போந்தபடி காண்க."

என்கிறார்.

இதுகாறுஞ் செய்து வந்த வாதத்தால் இவர் கூற்றுகளெல்லாம் மறுக்கப் பட்டுப் பிரபஞ்சத்துக்குப் பிரமம் காரணமென்றும், பிரபஞ்சம் இல் பொருளெனல் அமையாதென்றும், அவ்வாறில்பொருளெனக் கூறுவது சுருதியுக்கி அனுபவ சம்மதமென்றும் தீர்மானப்பட்டு விட்டமையின், சுருதியுக்கி அனுபவ விரோதமான இவரது கூற்றின் ஒலி, கடலின் அல்லோல கல்லோல ஒலியாய்ப் போயிற்றென்க.

“பிரபஞ்சத்தை இல் பொருளாகச் சாதிக்கும் மாயாவாதிகட்டும் சூனி யோபாதானமாகச் செகம் சிருட்டிக்கப் பட்ட தெனச் சாதிக்கும் கிறிஸ்தவர் களுக்கும் யாதொரு பேதத்தையும் நாம் காண்கின்றிலம். இவரும் பிரபஞ்சத் தோற்றத்துக்குக் காரண மொன்றில்லை யென்கின்றார்; கிறிஸ்தவர்களும் அங் னுனமே கூறுகின்றார். கிறிஸ்தவர்களது சூனியோபாதான சிருட்டி மரபைக் கண்டிக்கத் தக்கார் சித்தாந்திகளே யாம். அந்தக் கிறிஸ்தவர்கள் கண்டிக்கப் பட்டமையைக் கண்ட மாயா வாதிகள் இக் கண்டனம் தம்மையும் பற்று மன்றே என் றஞ்சிப் போலும், அவர்களுக்காக மிகப் பரிந்து பேசுகின்றார். மாயாவாதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொரு ளென் பர். கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரமே இல் பொருள் என்பர் ஆகவே, கிறிஸ்தவர் மாயாவாதிகளினும் சிறந்தார் என்பது செவ்விதம் போதரும்.”

என்கிறார்.

இதில் இவருடைய அறியாமையைப் பாருங்கள்! அத்வைதிகள் பிர பஞ்சம் இல் பொரு ளென்றும் பிரபஞ்ச காரணமான பிரமம் உள் பொரு ளென்றும் சொல்லுகின்றார்கள்; கிறிஸ்தவர்களோ பிரபஞ்சம் உள் பொரு ளென்றும், பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொரு ளென்றஞ் சொல்லுகின்றார் கள். இவ்வித பேத முள்ள அதிலும் இப்போது நேர்ந்த வாதத்தின்படி கேர் கள். இவ்வித பேத முள்ள இவ்விரு வாதிகளும் எங்ஙனம் ஒன்றாவார்கள்? இனி எதிர் மறையா யுள்ள இவ்விரு வாதிகளும் எங்ஙனம் ஒன்றாவார்கள்? இனி இவரும் கிறிஸ்தவர்களு மொன் றென்பதை ஆரம்பத்திற் காட்டிய வாறு இவ்விதத்திலும் காட்டுகின்றோம். இவரும் பிரபஞ்சத்தை யுள் பொரு ளென்கிறார்; கிறிஸ்தவர்களும் உள் பொரு ளென்கிறார்கள். இதனால் இவரும் கிறிஸ்தவரும் ஒரு தன்மைப் பட்டவரே யாம். பிரபஞ்ச காரண விஷயத் திலோ பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொருளென்று கிறிஸ்தவர் சொல்லு கின்றார்கள்; இவரோ உள் பொரு ளென வாயினால் வெற்றுரையாய்ச் கின்றார்கள்; இவரோ உள் பொரு ளென வாயினால் வெற்றுரையாய்ச் சொன்னாலும் இப் புத்தகம் 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-வது பக்கங்களில் காட்டிய நியாயப்படியும் பற்பல சுருதிப் பிரமாணப்படியும் இல் பொரு ளென்று சொல்லக் கடமைப் பட்டவ ராகின்றார். இதனாலும் கிறிஸ்த வரும் இவரும் ஒன்றாகின்றார்கள். ஷூ இருவகையிலும் கிறிஸ்தவருடனே யொன்றான இவர்: ஷூ இரு வகையிலும் நேர் மாறாய் பின்னப் பட்ட கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் ஒன்றைப் பேசு அறியாமையின் வயப்பட்டால், அத: யாமல் ஒன்றைவிட்டு ஒன்றைப் பேசு அறியாமையின் வயப்பட்டால், அத: தம்மைப் பற்று மென அத்வைதிகள் என் அஞ்சுகின்றார்கள்? கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் நேர் எதிர் மறை விரோதிகளா யிருப்பதை யறியாது அத்வைதிகளும் நேர் எதிர் மறை விரோதிகளா யிருப்பதை யறியாது இவர் மருண்டால், இவரது மருட்சிக் காக அத்வைதிகள் அஞ்சுவார்களோ? அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொரு ள்க ளென்று சொல்வதாய்க் கூறினர். இதிலும் இவரது மருட்சியே முன்னிற் கின்றது. அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தை மாத்திரம் இல் பொரு ளெனக் கூறி னார்களே யன்றி, அதன் காரணமான பிரமத்தை யில் பொரு ளெனக் கூறி னார்களில்லை. பிரமத்தை யுள் பொரு ளென்று சொல்லும் பொருட்டே அப் னார்களில்லை. பிரமத்தை யுள் பொரு ளென்று சொல்லும் பொருட்டே அப் பிரமத்தைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்லு கின்றார்கள். இதனால் காரணமாய் நின்ற பிரம மென்னும் பொருள் இல் பொரு ளாதல் என்று மில்லை யென்று சித்தித்தது. பிரமத்தின் பேரில் கற்பிதமாய்ச் சுமத்தப்பட்ட காரண மென்னுஞ் சொல்லே யில்லாமற் போயிற்று. இதைத் தத்துவ வாதத் தில் காரண காரியத் தின்னமன்றென்பது என்னும் விஷயத்தில் விளக்கமா ய்க் காணலாம். இவ்விவாதத்தினால் காரியமாய் நின்ற உலகம் பொய்யென்றும், காரணமாய் நின்ற பிரமம் பொரு ளுண்மை யென்றும் சித்தாந்தமாகின்றமை

வின் காரியமாய் கின்ற உலகப் பொருள் உண்மை யென்றும், காரண மாய் கின்ற சூனியப் பொருள் பொய்யென்றும் சொல்லும் கிறிஸ்தவருடன் அத் வைதிகள் எவ்வாறு ஒன்றாகத் தன்மையைப் பெறுவார்கள்? இதன்பேரில் அத் வைதிகள் 'பிரபஞ்சத்தையும் அதன் காரணத்தையும், இல் பொருள் என்பர். கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரம் இல் பொருள் என்பர்.' என்று சொல்லி, கிறிஸ்தவர் அத்வைதிக ளினுஞ் சிறந்தவர்க ளென்கிறார் இந்தக் கணக்குப்படிப் பார்த்தால் மற்றொரு வகையில் இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்த வர்க ளாகின்றார்கள். யாங்ங்ன மென்னின், இக் குகதாஸர் கூறுகிறபடி அத் வைதிகள் உலகையும் உலக காரணத்தையும் பொய் யென்கிறார்களென்று வைத்துக் கொள்வோம். கிறிஸ்தவர் உலகை மெய் யென்று சொல்லி யுலக காரணத்தை மாத்திரம் பொய் யென்கிறார்கள்; இவரோ இரண்டையும் மெய் யென்கிறார். உலகு மெய் யென்பது பந்தத்திற் கேது; இல்லே யென் பது விடுதிக்கேது. அத்வைதிகள் இரண்டையும் பொய் யென்கின்றமையின் அவர்களுக்குப் பந்த மிருக்க நியாய மில்லை. கிறிஸ்தவர்கள் ஒன்று மெய்யும் ஒன்று பொய்யு மென்று கூறுகின்றமையால் அவர்கட்குப் பாதி பந்த முண்டு; பாதி விடுதியுண்டு. இவர் இரண்டும் மெய் யென்றமையால் இவர்க்கு முழுப் பந்த முண்டு; பந்த முடையமையால் விடுதியே யில்லை. இந்தக் கணக் குப்படி அத்வைதிகளினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்கள்; கிறிஸ்தர்களினும் இவர் சிறந்தவர். விடுதி விஷயத்திலோ இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; கிறிஸ்தவ ரினும் அத்வைதிகள் சிறந்தவர்கள். எங்ங்ன மென்னின் இவர் முழுப் பந்த முடையவ ராகலின் இவர்க்கு விடுதியே யில்லை. கிறிஸ்தவர் பாதி விடுதியும் முடையவ ராகலின் இவர்க்கு விடுதியே யில்லை. கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; அத் வைதிகளுக்குப் பந்தமே யில்லாமையால் கிறிஸ்தவரினும் அத்வைதிகள் சிறந்தவர்கள். இவர் அத்வைதிகளினும் பார்க்கக் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவ ரென்பது வாஸ்தவ மானதே. ஆனால் இது பந்த விஷயத்தில். இந்தப் பந்த விஷயத்தில் கிறிஸ்தவரினும் இவர் சிறந்தவராய் இருப்பதை யிவர் கவனித்திலர். கவனியா மையால் இல் விஷயத்தை இவர் கவனத்திற்குக் கொண்டு வந்தாம். உலகு மெய் யென்பது விருப்பிற் கிடம்; எது விருப்பிற் கிடமோ அது பந்தத்திற் கிடமாம். உலகு பொய் யென்பது வெறுப்பிற் கிடம்; எது வெறுப்பிற் கிடமோ அது பந்தத்திற் கிடமன்று, விடுதிக்கிடமாம். இவர் பக்கத்தினர் உல மோ அது பந்தத்திற் கிடமன்று, விடுதிக்கிடமாம். இவர் பக்கத்தினர் உல கும் உலக காரண மான மாயையையும் மெய் யென்கிறதினால் பந்தத்திற் கிரை யாகித் துக்கப் படுகின்றார்கள். அத்வைதிகளோ அவ் விரண்டையும் பொய் யென்பதால் பந்தத்திற் கிரை யாகாது, அதி னின்றும் நீங்கி, விடுதி யடைந்து சுதப்படு கின்றார்கள். இதுனால் பந்தத்தி னின்றும் நீங்கி விடுதி பெற்றுச் சுத மடையும் விஷயத்தில் அத்வைதிகளே சிறந்தவர்களும், கிறி ஸ்தவர்கள் தாழ்த்தவர்களு மாம். கிறிஸ்தவர்களையும் இவரையும் ஆராய்ந்து பார்க்கும் விஷயத்தில் கிறிஸ்தவர்கள் சிறந்தவர்களும் இவர் தாழ்த்தவரு மாம். விடுதி பெறுத பந்தத்தி லுழக்கித் துக்கப்படுமி விஷயத்தில் அத் வைதிகளுக்குப் பந்த மில்லாமையால் பந்த துக்க மில்லாத அவர்களினும் பாதி பந்த துக்க முள்ள கிறிஸ்தவர்களே சிறந்தவர்கள்; அவர்களினும் முழுப் பந்த துக்கமுள்ள இவர் சிறந்தவரே யாம். இவர் அத்வைதிகளினும் சிறந்தவர் கள் கிறிஸ்தவர்க ளென்றதால் அது வாஸ்தவந்தா நென்றும், ஆனால் அது பந்த விஷயத்தி லென்றும் விளக்கி, அதோடு அப்பந்த விஷயத்தில் கிறிஸ்த வர்களினும் இவர் சிறந்தவரெனக் காட்டினுமென்க. நாம் சுருகிப் பிரமாணப் படி மாயையும் உலகும் பொய்யென்று கூறி, அவ்வாறு சொல்லும் அத்வைத மே உண்மை யான தென்று தாபித்தோம். அதற்குப் பதில் கூற நியாய

மில்லாமையால் அவ்வுழியை விட்டு எண்ணின் எற்றத் தாழ்ச்சியால் அத்
வைதத்தைக் குறைவு கூறவந்தார். அதவும் இவரையே குறைவுபடுத்துவதால்
அக்குறைவை யிவருக்கு விளக்கிக் காட்டினும்.

“காரணத்தை நோக்கக் காரியம் எல்லாம் இல் பொருளா மாதலின்
மாயையும் தன காரணத்தை நோக்க இல் பொருளெனப்பட்டு செகத்துக்குக்
காரணம் மாயை என்னும் சித்தாந்தக் கூற்றும் பிறழ்ந்து விடும் என்றார்
நமது மாயா வாத நண்பர். அம்மம்! இவரது சித்தாந்த வுணர்ச்சி இருந்த
படி தான் என்னை!!! மாயையும் ஓர் காரியப் பொருள் என்றும், அதனுக்கும்
ஓர் முதற் காரணம் உண்டெனறும், இவருக்குச் சொல்லித்தந்தார் யாரோ.”
என்கிறார்.

உலகி லுள்ள பொருள்களும், சுருதி யாதிகளுமே சொல்லித் தந்தன.
இதற்கு நூலை யன்றி யாடையும், பஞ்சை யன்றி நூலும், மண்ணை யன்றிக்
குடமும், அணுவை யன்றி மண்ணும் இவ்வாறு உலகி லுள்ள எவ் வெப்
பொருள்களும் இல்லாமையே கண் கூடு. இவ்விஷயம் எத்தனையோ முறை
பேசப்பட்டிருக்கின்றது. இப் புத்தகம் 86, 87, 88, 89, 90 வது பக்கங்களி
லும் இவ்விஷயத்தைப் பார்த்துக் கொள்ளலாம்.

“இவர் எந்தக் காரணமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொருளாம் என்
கின்றார். அஃதேல் இவரது பிரமமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொருளா
மேயோ? ஆகா! நாஸ்திகருட் சிறத்தார் இவரே யன்றோ?” என்றார். இவ்
விதக் கேள்வி முன்னரும் கேட்டார். அதற்குப் பதில் ப்ரம்ம வித்தையிற்
யே சொல்லி யிருக்கின்றோம். அதை இப்புத்தகம் 49, 50, 51 ம் பக்கங்களிற்
கண்டி தெளிக. முன்னமேயே இவருக்குச் சொல்லி விட்டமையால் மீண்டும்
சொல்ல வேண்டிய தநாவசியகமே.

“கூழுக்கு மாசை * வீசைக்கு மாசை” என்றும் போல இவர் ஒரு கால்
பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். மறுகால் அதனுக்கு முதற் காரணம்
தேடுகின்றார். ஒருகால் பிரபஞ்சத்துக்கு முதற் காரணம் பிரமம் என்கிறார்.
மறுகால் அது மாயை என்கிறார். ஒரு கால் மாயை இல் பொருள் என்கிறார்.
மறு கால் அது அகிர்வசனீய மென்கின்றார். இந்த அகிர்வசனீயப் புரட்டை
யாண்டுக் கற்றாரோ! இது அறி வுடையார் அவைக் களத்து நிலை புறல்
பெறுமா? மாயை உள் பொருளுளோ? இல் பொருளுளோ? அல்லது உள்ளது
மல்லது மாகிய தோர் பொருளுளோ? இது மூன்றும் இல்லை என்றால் அது
சூனியமே யன்றோ?”

இதற்குச் சமாதானம் தத்துவ வாத முதல் அவைதிக சைவ சண்ட
மாருதம் வரையில் ஒவ் பொரு புத்தகத்திலும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.
எதைப் பார்க்கா விடிலும் அவைதிக சைவ சண்ட மாருதத்தில் 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132 வது பக்கங்களில் பார்க்க.

“இந்தச் சூனியத்தைப் பிரம முதற் காரண மாகக் கொண்டா ரெனல்
கிதிஸ்தவ மகம்மதிய மதச் கொள்கைகளா மன்றி வைதிக சைவக் கொள்கை
யாகா தாம்.” என்றார். இதனால் இவர் மகா புரட்ட ரென்று தெரிகின்றது.
இது காறும் இவர் கிதிஸ்து மதச் சார்பின ரென்று மாத்திரம் பார்த்தோம்;
இப்போது மகம்மதிய மதச் சார்பின ரென்றும் குறிப்பித்துக் கொள்ளுகின்
றார். இவர் மசுஸ்தர் சொல்லுகிறபடி உலகிற்கு முதற் காரண மான மாயை
(காரண மெல்லாம் காரிய மாய்ப் பொய்ப் படு மென்ற நியாயப் படி) பொய்
யாகிச் சூனிய மாகிற படியால் உலகிற்கு முதற் காரணம் சூனிய மென்று

* வீசை=மீசை.

சொல்லும் கிறிஸ்தவரும், இவரும் இவ் விஷயத்தில் ஒரே கொள்கையின்
 ரென்று தொடக்கத்தி லேயே கூறினோம். இப் போது மகம்மதியரையுஞ்
 சேர்த்துக் கொள்ளு கின்றமையின் மகம்மதியரது கொள்கையினரு மென்று
 சொல்லு மாறு வைத்துக் கொள்ளு கின்றார். குக தாஸருக்கே அப்படி யாக
 விஷ்ட மிருக்கு மாயின், அதற்கு யாம் செய்வ தென்ன விருக்கின்றது! உல
 கிற்குப் பிரமம் முதற் காரண மென்று சொல்லாத வரையிலும், அவ்வாறு
 சொல்லும் சுருதி புராணதிகளை இகழ்ந்து அவமதிக்கிற வரையிலும், ஹை
 பிரமாணங்களைப் பிரமாண மாகக் கொண்டு வாதிக்கிற அத்வைதிகளைத் தூஷி
 க்கிற வரையிலும் இவர் கிறிஸ்தவக் கொள்கை யினையும் மகம்மதியக் கொள்
 கையினையும் தழுவ வேண்டியவரே யாம். எது காரணமோ, அது பொய்
 யென யுச்சி அனுபவங்களினாலும் விளக்கினோம்; மாயை பொய் யென்பதற்
 குப் பன்முறை பல பிரமாணங்கள் காட்டி யிருந்தாலும் இப்போது இதன்
 முன்னர் 6, 7, 8, 9 வது பக்கங்களில் பல உபநிஷத் பிரமாணங்களையுங் கா
 ட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙன மாக மாயை உண்மை யென இவர் எங்ஙனஞ்
 சொல்லுகின்றார்? உண்மை யன்று, பொய்யே யென் றோத்துக் கொள்ளு
 மாறு நியாயமும் சுருதியும் கட்டுப்படுத்துகிறபடியால் அதன்படி இவர் ஒத்
 துகொள்ள வேண்டுபவரே யாம். ஒத்துக் கொள்ளும் பக்கத்தில் மாயை
 முதற்காரண மன்று, பிரமமே முதற் காரண மென்று அங்கீகரிக்கக் கடமை
 பட்டவராய் வைதிக ராகின்றார். ஒத்துக் கொள்ள மாட்டே மென முரணு
 வா ராயின் வேத பாஷிய ராகி அவைதிக சித்தாந்தி ஆகின்றார். ஆகும்
 போது வைதிக ராவ தெங்ஙனம்? வைதிகராகாதபோது வைதிக சைவராவ
 தெங்ஙனம்? வேதப் பிரமாணத்தையும் அங்கீகரிக்கப் படாது, அதை யிக
 மும் வேண்டும், அதை வாதிப்போ ரிடத்து எதிர் வாதமுஞ் செய்ய வேண்
 டும், வைதிகரு மாக வேண்டு மென்றால் ஆவாரா? இப்படிப் பட்டவர் வை
 திகத்துக்கு ஆசைப்படுவதும், அதோடு வேதோக்தமான சைவத்துக்கு ஆசை
 படுவதும் முடவன் கொம்புத் தேனுக்கு ஆசைப்படுவது போலா மென்க.

இனி வைதிக சைவத்துக்கு ஆசைப் படுவ துண்மையாயின் வேத முத
 விய கலைகளின் சித்தாந்தமான அத்வைதமே யுண்மை யென்றும், அதன்
 படித் துரிய சிவ பிரமப் பொரு ளொன்றே சத்திய மென்றும், அதன் கண்
 அத்தியாசமாய்த் தோன்றும் சட சித்துலகு அசத்திய மென்றும், இதற்கு
 விரோத மான துவித சைவ சித்தாந்தம் அவைதிக சைவ சித்தாந்த மென்
 றும், துவித முள்ள விடத்து மாயை யுண்டாமாகலின் துவித வாதம் மாயா
 வாதமென்றும், அத்துவித முள்ள விடத்து மாயை யில்லாமற் போதலின்
 அவ் வத்துவிதம் மாயா ரகித வாதமென்றும், அன்றி மாயாவாதம் பேதவாதம்
 மென்றும், மாயா ரகித வாதம் அபேத வாதமென்றும், அன்றித் துவிதம்தம்
 பந்த சகிதமென்றும், அத்துவித மதம் பந்த ரகித மென்றும், துவிதம் சுருதி
 யுச்சி அனுபவ அசம்மத மென்றும், அத்துவிதம் சுருதி யுச்சி அனுபவ சம்
 மதமென்று முணர்ந்து, அத்துவிதப் பெரியோர் சென்ற நெறியே சென்று
 அதைக் கடைப் பிடித்துச் சகித்து வாழ்வாராக. மானிடப் பிறவி கிடைப்ப
 தே யரிது; அதினும் வைதிக சம்பந்தம் பெற்று வாழ்வது பின்னும் பின்னும்
 அரிது. அப்படிப் பிறந்தும் வைதிக சம்பந்தத்தையும் வைதிக சம்பந்தமான
 அத்வைதத்தையும் இழந்து வாழ்வது வலிய வந்த சிதேவியை வெறுத்தாத்
 தன்னுடைய போலாம். ஆதலால் இந் நூலினால் மறுக்கப்பட்ட துவித சித்தா
 ந்தம் பூர்வ பக்டமும் அத்வைத சித்தாந்தம் சித்தாந்தமாகவுங் கொண்டு, அவ்
 வத்துவித சித்தாந்தத்தின் பயனைப் பெற்று சேஷமமாய் வாழ்வாராக.

பிழைத்திருத்தங்கள்.

பக்கம்.	வரி.	பிழை.	நிருத்தம்.
6	35	சத்தியான	சத்தியமான
8	15	கருத்துவ	கருத்துருத்துவ
"	18	ரித்துவம்	ரத்துவம்
"	26	விகாரித்துவப்	விகாரத்துவப்
"	31	பிரமணிடத்திலோ	பிரமத்தினிடத்திலோ
11	20	இவ்விஷயத்தைப்பற்றி	இவ்விஷயம்
"	25	காரணமேனும் அந்நூல்	காரியமேனும் அந்நூல் பஞ்
12	9	பஞ்சினுக்குக்காரியமாதல்	னுக்குக் காரணமாதல்
14	33	ஆதலால் அதில்	அதில்
15	27	அகல நீள	அகல நீள
17	26	விளங்குந் நிலவா	விளங்குகின் நிலவா
25	21	அதுபவித்த	அதுபவித்த
"	22	பற்றித்தானோ	பற்றித்தானோ
30	35	கூழ்	கூறி
31	29	தித்திப்பை	தித்திப்பை
32	19	ஏதுவோ	ஏதுவோ
33	27	குரியன்	“குரியன்
36	1	படுன்றதா	படுகின்றதா
37	11	சித்தாந்தந்தத்தை	சித்தாந்தத்தை
"	14	விவர்த்த	விவர்த்த
39	24	நியதாமாயுள	நியதாமாயுள
"	26	துவைதமாமானது	துவைதமாமானது
40	3	வரோகோபநிஷத்	வரோகோபநிஷத்
42	12	மாக்கிக்	மாகிக்
43	27	புராணத்தில்	புராணம்:
44	34	படிக்கும்	படிக்கும்
"	40	அணியெனவுஞ்சேயெனவு	அணியெனவுஞ் சேயெனவு
"	45	விளங்குவாம்	விளக்குவாம்
45	38	மயிரிழைக்கூட	மயிரிழைக்கூட
47	1	பொருளுயில்லை	பொருளில்லை
"	39	யல்லை, அல்லை	யல்லை, அன்றி
48	43	உல்கிற்கும்	உலகிற்கும்
50	3	முதற்காரண	முதற்காரண
53	29	குணியோபாதனத்தை	குணியோபாதனத்தை
55	20	கனவு	கனவு
58	5	மானதால்	மானதால்
"	29	கண்டித்து	கண்டித்துத் [ய்
59	13	இவ்நாஸ்திகமதமாய்	இவ்நாஸ்திகமதமா
"	35	மென்றும், கன	மென்றும், கன
61	4	உண்மை	“உண்மை
64	26	அறிபொருளாயும்	அறிபுபொருளாயும்
70	21	துக்கவாரிதியை	துக்கவாரிதியை
"	23	புயலே	புனலே
71	34	சுடத்தைச்	சுடத்தைப்
"	35	மாண்டானையோ	மாண்டானையோ
"		கூத்துச்	கூத்துஞ்

71	39	புயலே	புனலே
72	1	மாண்டானையோ	மண்டனையோ
„	3	பகிண்டமும்	பகிரண்டமும்
„	6	கூத்துச்	கூத்துஞ்
„	22	ஒரேவிடத்	ஒரேவிடத்
73	8	பகற்கிற்பம்	பகர்கிற்பம்
75	4	பொருளாசின்றது	பொருளாசின்றது
„	22	தத்தியாவசியமு	தத்தியாவசியமு
„	44	மையையே	மாயையே
76	33	யம்மாய	யம்மாயை
„	37	புயலே	புனலே
„	43	கொண்டரா	கொண்டாரா
78	8	பெரூய்	பெரூராய்
79	2	பிரபஞ்சத்திற்கு	பிரபஞ்சத்திற்கு
83	4	முதலியன	முதலியன
„	39	சாமானம்	சமாதானம்
84	30	எல்லாவறையும்	எல்லாவற்றையும்
„	43	வாக்கி	வாக்கிய
85	18	சொல்லோம்	சொல்லோம்
86	16	புயலே	புனலே
„	18	ஏசற்ற	ஏசற்ற
87	33	வளைதலாகி	வளைதலாகி.
„	40	உண்மையி	உண்மையி
„	45	அணுக்கூட்ட	பரமாணுக்கூட்ட
88	29	மெய்துவ	எய்துவ
89	16	பொருளை	பொருளைத்
90	7	விரண்டும்	விரண்டும்
„	9	அது “அது	அது “இல்
94	31	எனில்லை	எனில்லை
97	13	உலகத்திலேயே	உலகத்திலேயே
98	7	கின்றேம்	கின்றும்
„	15	கருவிகள்	கருவிகள்
„	25	ரென்க	ரென்க.
„	26	யதார்த்ததை	யதார்த்தத்தை
100	14	சௌசம்	சௌசம்
101	17	பத்தியயஞ்	பத்தியயனஞ்
„	5	லரிய	லரிய
104	32	கிலையெனவே	கிலையெனவே
107	1	கிருட்டிப்பதால்	கிருட்டிப்பதால்
110	11	தண்டனையும்	தண்டனையும்
114	4	எனப்பட்டழி	எனப்பட்டழி
124	7	சிவம்	சீவர்
126	15	சத்தாலு	சத்தாலு
„	39	இல்பொரு	உள்பொரு
„	40	அவ்வாறில்	இல்
„	12	பொய்	மெய்
„	18	கிறிஸ்தர்களினும்	கிறிஸ்தவர்களினும்